مركز دراسات الوحدة العربية

ketab.me

@ketab_n

العلم والنظرة العربية إلى العالَم

التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة

الدكتور سمير أبو زيد

٨٠٠٣
١٥٤٤٠

العلم والنظرة العربية إلى العالَم

التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة

مركز دراسات الوحدة العربية

العلم والنظرة العربية إلى العالَم

التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة

الدكتور سمير أبو زيد

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

أبو زيد، سمير

العلم والنظرة العربية إلى العالَم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة / سمير أبو زيد.

٣٩٩ ص.

ببليوغرافية: ص ٣٧٩ ـ ٣٨٥.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-278-5

١. النهضة العربية. ٢. العلوم عند العرب. ٣. الاستقراء. ٤. العلوم ـ تاريخ. أ. العنوان.

509

العنوان بالإنكليزية

Science and the Arab View of the World:
The Arab Experience and the Scientific Foundation
of the Renaissance (al- Nahdah)
by Samir Abu Zayd

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٩

المحتويـــــات

القسم الأول
النظرة العربية إلى العالم

القسم الثاني
النظرة إلى العالم والمنهج العلمي

القسم الثالث

النظرة العربية والنظرة العلمية المعاصرة إلى العالم

القسم الرابع
الاتساق والتأسيس العلمي للنهضة العربية

تصدير

هل هناك حقاً نظرة عربية إلى العالم؟ إذا اعتبرنا أن هناك ما يمكن أن نسميه «الفكر العربي» والمجتمعات العربية، كما هي الحال في ما يخص الفكر الأوروبي والمجتمعات الأوروبية، مثلاً، ولم يتحلل أو ينقرض هذا الفكر بعد؛ فالإجابة هي نعم، هناك ما يمكن أن نسميه «النظرة العربية إلى العالم». وهذه الإجابة ترتكز على تصور بديهي، هو أن كل إنسان، وكل مجتمع، يمتلك نظرة إلى العالم؛ ووجود هذه النظرة، وغالباً بشكل غير واعٍ، هو الذي يبرر افتراضنا وحدة سلوك وتصرفات الأفراد والمجتمعات.

والفرد العربي، والمجتمعات العربية، مثلهما مثل أي فرد أو مجتمع آخر، يمتلكان وجهة نظر تجاه العالم، تقبع بشكل طبيعي على مستوى اللاشعور، وتؤدي إلى نوع من الوحدة في السلوك والتصرف سواء على المستوى الفردي أو المستوى الجماعي. ووجود مثل هذه النظرة أمر بديهي؛ إما أن تتسم هذه بمستوى معين من العقلانية أو اللاعقلانية، أو أن تكون على درجة معينة من البساطة أو التعقيد، أو أن تكون مرتكزة على أسس دينية أو دنيوية؛ فهذه كلها أمور مختلفة تماماً.

هذا الاستخدام لمصطلح النظرة إلى العالم غير معتاد، وهذا له سببان:

الأول هو طبيعة المصطلحات ذاتها، فكل مصطلح يكون محملاً باستخداماته الشائعة، والاستخدام الشائع لمصطلح النظرة إلى العالم هو الاستخدام الحضاري، فحينما يستخدم هذا المصطلح يستدعي إلى الذهن مباشرة نظرة فلسفية حضارية معينة إلى العالم؛

والثاني، هو اعتيادنا على استخدام مثل هذا المصطلح في إطار الموضوعات الثقافية والاجتماعية، وربما الدينية. ولأننا هنا نستخدمه في إطار قضية العلم، فهو يبدو استخداماً غير معتاد.

ولكننا إذا نظرنا إلى هذا المصطلح بشكل محايد، خالياً من حمولته المترسبة في أذهاننا، سنجد أننا يمكننا استخدامه في موضوعات عديدة شديدة التنوع؛ وهو أمر سنوضحه تفصيلياً في هذا العمل. فمن ناحية، يرتبط مفهوم النظرة إلى العالم بالمجتمع الذي تنشأ فيه هذه النظرة، فهي نظرة «مجتمع معين» إلى العالم. ومن ناحية أخرى، ليس العلم في نهاية الأمر سوى نظرة إلى العالم؛ فإذا أردنا أن نطرح قضية تحول المجتمع، أي مجتمع، إلى حالة المجتمع العلمي، أي تأسيس العلم في المجتمع، فيكون من الأمور الضرورية ألا يوجد تناقض بين هاتين النظرتين، وهذا أمر بديهي ويثبته المنطق البسيط.

فإذا كان هناك اختلاف بين النظرتين، أصبح من اللازم أن يحدث تغيير في إحدى هاتين النظرتين، أو كلاهما، حتى ينتفي التناقض ويتحقق الاتساق بينهما. فاستخدامنا لمفهوم النظرة العربية ليس بالمعنى الحضاري القومي، وإنما بالمعنى المجتمعي. وفي هذا المعنى يكون لكل مجتمع نظرة إلى العالم، وتكون نظرته إلى العالم هي المحدد النهائي لما يمكن أن يتأسس في المجتمع، ويتحقق في أرض الواقع، وما لا يمكن أن يتأسس أو يتحقق فيه.

بهذا المعنى يكون لهذه القضية شقان، العلم، ونظرة المجتمع إلى العالم. ولذلك تحتاج معالجة هذه القضية إلى صياغة ماهية العلم الذي نأمل في تأسيسه في المجتمع[١]، من جانب؛ وإلى صياغة ماهية النظرة إلى العالم التي يمتلكها المجتمع، وإنشاء علاقة هذه النظرة بالعلم، من جانب آخر.

وعملية التأسيس العلمي ليست قضية خاصة بالمجتمعات العربية فقط، وإنما هي قضية إنسانية عامة، وتمثل مرحلة أساسية من مراحل التطور في أي حضارة.

---

(١) سبق لنا معالجة هذا الجانب حيث عرضنا بشكل تفصيلي ما وصل إليه الفكر العلمي في تصوراته المعاصرة. انظر: سمير أبو زيد، **العلم وشروط النهضة: التصورات العلمية الجديدة والتأسيس العلمي للنهضة العربية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٨)، الباب الأول، ص ٢٧ ـ ٢٢١. انظر أيضاً الفصل التاسع من هذا الكتاب. والوضع الحالي هو أن البشرية فيما يخص مفهومها للعلم تمر بمرحلة انتقالية بين ما يمكن أن نطلق عليه العلم الكلاسيكي وهو المعتمد على النموذج الحتمي الميكانيكي والمرحلة العلمية المستقبلية الجديدة التي لم تكتمل بعد لأن النموذج الجديد للطبيعة لم يتبلور بعد. لذلك لا نسمي المرحلة الحالية «العلم الجديد» رغم أنه مصطلح مستخدم في بعض الأدبيات، ولكننا نفضل أن نطلق عليها اسم التصورات العلمية الجديدة. وهذه التصورات تتسم بأنها تتفق على رفض الحتمية الميكانيكية، ولكنها لا تتفق على النموذج العلمي البديل. لذلك لفظ «التصورات العلمية» أكثر دقة من «العلم»، ولكن تسهيلاً للقراءة سوف نستخدم في أغلب المواضع في هذا الكتاب تعبير «العلم المعاصر»، لأنه تعبير محايد، كاختصار لمعنى التصورات العلمية المعاصرة أو الجديدة، كلما كان ذلك ملائماً لتبسيط التعبير عند معالجة القضايا التي تتسم بالتعقيد.

فالتأسيس العلمي للحضارة الأوروبية الحديثة قد تم في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، حيث تم تأسيس العلم الحديث في الفكر الأوروبي الوسيط في ذلك الوقت. ولعملية التأسيس العلمي شروط لا بد من تحققها حتى تنجح عملية التأسيس، وهذه الشروط يمكن استخلاصها من أدبيات تاريخ العلم ومراجعة الكيفية التي تمت بها هذه العملية في أواخر العصر الوسيط، وأوائل عصر النهضة الأوروبية.

فإذا قمنا باستخلاص هذه الشروط من التجربة الأوروبية، باعتبارها تجربة إنسانية، سوف يكون من الممكن أن نبحث عملية التأسيس العلمي في مجتمعاتنا العربية المعاصرة على أساس صحيح، وأن نحدد عوامل النقص التي أدت إلى فشل عملية التحول إلى العلمية عبر حوالى قرن ونصف من محاولات النهضة والتحديث؛ كما يمكن أن نحدد الشروط الصحيحة اللازم تحققها حتى تنجح محاولاتنا الراهنة لتحقيق نفس الهدف.

ولذلك مفهومنا للعلم الذي نطمح لتأسيسه في مجتمعاتنا العربية هو الفكر العلمي المعاصر (أو التصورات العلمية الجديدة)، الذي يمثل مستوى أكثر شمولاً وتعقيداً من العلم الحديث. وفي هذا العمل نطرح تصورنا للجانب الثاني من القضية، وهو طبيعة النظرة إلى العالم التي يمتلكها الفرد وتمتلكها المجتمعات العربية وطبيعة الجانب المعرفي فيها وتأسيس علاقتها بالعلم في مفهومه المعاصر[٢].

ورغم أن القضية واضحة، وهي التأسيس العلمي للنهضة العربية، إلا أن البعض يخطئ في فهم الموضوع ظاناً أن الحديث هو عن «العلم» بالمعنى التقني أو التخصصي؛ وهذا خطأ ناجم عن النظرة الميكانيكية السائدة حالياً التي تعتمد النظرة التجزيئية الردية. ولكن الحقيقة هي أن النظرة العلمية هي جزء من النظرة

(٢) في بحث حديث له يطرح رشدي راشد نفس القضية المطروحة هنا تحت عنوان مختلف هو «توطين العلم في الوطن العربي»، وبصورة تقترب من تصورنا، وهو وجود سمات مميزة للعلم العربي. ولكنه يطرحها أولاً في إطار فكرة التقدم الخطي الحداثي، وليس في إطار تطور النظرات إلى العالم، وعلى مستوى مختلف هو مستوى علم اجتماع المعرفة، أي العلاقة بين الظروف المجتمعية وظهور وتقدم العلم، وهي تصورات سنناقشها تفصيلياً في موضعها المناسب. ونحن نستخدم عنوان «التأسيس العلمي» لأننا نعالج ذات القضية، ولكن من الزاوية المعرفية الإبستيمولوجية؛ فالتأسيس هو مفهوم معرفي، أما التوطين فهو مفهوم اجتماعي ـ معرفي. انظر: رشدي راشد، «الوطن العربي وتوطين العلم،» **المستقبل العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٥٤ (آب/أغسطس ٢٠٠٨)، ص ٦ ـ ٢٥.

الحضارية للمجتمع؛ وبالتالي هي جزء أساسي، إن لم يكن الجزء الأساسي، في فكر النهضة.

وترتب على ذلك أن نظر البعض إلى قضية التأسيس العلمي باعتبارها قضية تتعارض مع الاعتماد على الفكر الديني الصحيح والفكر العقلي الفلسفي الصحيح، كنتيجة لنفس النظرة التجزيئية السائدة. والحقيقة أيضاً هي أن طرحنا لقضية التأسيس العلمي هو في إطار علاقة الاتساق الصحيحة بينه وبين كل من الفكر الديني والفلسفي العربي المعاصر؛ فليس التأسيس العلمي في المجتمعات العربية بديلاً من، مثلاً، قضية التجديد الديني أو قضية تحقيق الاستقلال الفلسفي في هذه المجتمعات.

إضافة إلى ذلك ينظر البعض إلى الموضوع باعتباره مطروحاً في إطار خصوصيات الفكر العربي الإسلامي المعزول عن الفكر الإنساني، وهذا أيضاً خطأ؛ فالقضية موضوع المؤلف مطروحة هنا باعتبارها قضية إنسانية عامة تهم الإنسان بما هو إنسان، ولا تمثل معالجة الموضوع هنا سوى محاولة لتطبيق القواعد الإنسانية العامة التي نصل إليها بخصوص العلاقة بين العلم والنظرة إلى العالم على الحالة الخاصة التي نعالجها وهي الفكر العربي المعاصر؛ ولذلك، فالمبادئ التي نصل إليها هنا هي مبادئ عامة تقبل التطبيق على كل فكر إنساني في أي مرحلة من مراحله.

ولسوف يتبين ذلك بشكل واضح تماماً من خلال التحليلات التي نقدمها في هذا العمل.

خلاصــــة الكتــــاب

أولاً: الموضوع

بعد حوالى قرن ونصف من بدايات النهضة العربية الحديثة، يمكن القول بحدوث تقدم في بعض المجالات، سواء على مستوى النظم المجتمعية، أو الفنون والآداب، أو البنية التحتية والنظم الخدمية؛ ولكن بقي مجال واحد سقط تماماً تقريباً من خريطة هذا التقدم النسبي في مسيرة النهضة، هو العلم.

فطوال تلك المدّة، لم تنتج المجتمعات العربية، باستقلال عن الغرب، ابتكاراً علمياً واحداً، ولا عالماً بارزاً واحداً، ولا تطبيقاً تكنولوجياً عالمياً جديداً، أو حتى منتجاً صناعياً جديداً بشكل تام. كافة الإنجازات العلمية العربية، شديدة المحدودية، تمّت إما بواسطه علماء مهاجرين في الغرب، أو بواسطة استيراد منظومات غربية بشكل متكامل، أو حتى من خلال توكيلات «علمية» تكنولوجية دون الحد الأدنى من استيراد التكنولوجيا. وفي واقع الأمر، كل ما يعتمد على الفكر العلمي، سواء على مستوى العلم النظري أو التطبيقي، قد حقق في هذه الفترة فشلاً كاملاً. وقد نتج من ذلك إما الفشل التام منذ البدء لبعض المؤسسات العلمية، مثل مؤسسات التعليم فوق الجامعي ومراكز الأبحاث التكنولوجية؛ أو تفريغاً من المضمون، كما في حالة مؤسسات التعليم الجامعي، أو المؤسسات التكنولوجية والصناعية.

وعلى التوازي مع ذلك، أظهر الفرد العربي رفضاً كاملاً للعلم، سواء على مستوى السلوك الخاص أو العام، وسواء على مستوى الفرد العادي أو المثقف أو حتى المتخصص في العلوم. فالعالم في معمله يطبق المنهج العلمي، ولكنه في إدارة معمله ذاته وعلاقاته بزملائه أو في حياته الخاصة، يظهر تناقضاً تاماً معه؛ والأمر هو ذاته بالنسبة إلى المهندس والطبيب والسياسي والمهني والإعلامي. . . إلخ.

التبرير المعروف لهذه الحالة هو أن النظم السياسية العربية لم تتحول بعد إلى حالة الحداثة التي تضمن حراكاً مجتمعياً حقيقياً، وإطلاقاً لطاقات المجتمع. وهذا تبرير صحيح، على وجه العموم، وتشترك معه باقي المجالات المجتمعية من فنون وآداب وجمعيات مدنية ومؤسسات تجارية وصناعية ونوادٍ للأنشطة الرياضية... إلخ. ولكن على الرغم من أن هذه المجالات تشترك مع العلم في الظروف نفسها، إلا إننا لا نجد رفضاً مماثلاً لها كما هي الحال بالنسبة إلى العلم؛ ففي نهاية الأمر، هناك رؤوس أموال ضخمة جداً في المنطقة العربية، يمكنها أن تعمل في مجال إنتاج المعرفة والتكنولوجيا العلمية، دون الحاجة إلى الدولة ذاتها.

في واقع الأمر، القضية أعمق من ذلك بكثير. فليست القضية في جوهرها مشكلة نظم سياسية، وإن كانت تمثل جزءاً أساسياً من المشكلة، وإنما المشكلة هي على مستوى المجتمعات العربية ذاتها. فالحقيقة هي أن هذه المجتمعات، على الأقل في الفترة المذكورة، ترفض العلم على مستوى اللاوعي. الفرد العربي لا يؤمن بالعلم، سواء كان هذا الفرد فرداً عادياً لا تأثير له في اتخاذ القرار، أو سياسياً له تأثير كبير في توجهات المجتمع، أو حتى عالماً متخصصاً يمارس العلم في المدرج والمختبر.

هذه الإشكالية هي موضوع هذا المؤلَّف، الذي اخترنا له عنوان **العلم والنظرة العربية إلى العالم ـ التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة**. فالعائق الحقيقي، إذن، لتقبل المجتمعات العربية الحديثة والمعاصرة للعلم، هو «نظرة هذه المجتمعات إلى العالم»؛ ووجود هذا العائق يستلزم «إعادة تأسيس» العلم في تلك النظرة؛ بهذا المعنى يكون لهذه القضية شقان: العلم، ونظرة المجتمع إلى العالم. ولذلك تحتاج معالجة هذه القضية إلى صياغة ماهية العلم الذي نأمل في تأسيسه في المجتمع من جانب، وإلى صياغة ماهية النظرة إلى العالم التي يمتلكها المجتمع، وإنشاء علاقة هذه النظرة بالعلم، من جانب آخر.

ثانياً: منطق وبنية العمل

يظهر من ذلك بوضوح أن المؤلَّف يحيل الإشكالية إلى مستوى أعمق هو مستوى النظرة العربية إلى العالم، ولكن هل هناك ما يمكن أن نسميه بـ «النظرة العربية إلى العالم»؟ الإجابة هي نعم. فَكُل إنسان، وكل مجتمع، يمتلك نظرة إلى العالم؛ ووجود هذه النظرة، وغالباً بشكل غير واع، هو الذي يبرر افتراضنا لوحدة سلوك وتصرفات الأفراد والمجتمعات. والفرد العربي، والمجتمعات العربية، مثلهما مثل أي فرد أو مجتمع آخر، يمتلكان وجهة نظر تجاه العالم، تقبع بشكل

طبيعي على مستوى اللاشعور، وتؤدي إلى نوع من الوحدة في السلوك والتصرف، سواء على المستوى الفردي أو المستوى الجماعي.

تكمن إشكالية العلم، إذن، في نظرة المجتمعات العربية إلى العالم. الفرد العربي يرفض العلم لا لشيء إلا لأن «نظرة المجتمعات العربية إلى العالم» ترفض العلم. ليس الأمر واضحاً؛ فما هي «نظرة المجتمعات العربية إلى العالم»، ولماذا ترفض العلم؟ كما إنَّ تاريخ هذه المجتمعات زاخر بعصور زاهرة تقدم فيها العلم العربي ـ الإسلامي، فلماذا ترفض العلم الآن؟ هل تغيرت نظرة المجتمعات العربية أو أن الذي تغير هو العلم، أو كلاهما؟ وأياً كان تعريفنا لهما، كيف يكون السبيل لإعادة «الاتفاق» بين النظرة العربية والعلم؟

هذه هي، على العموم، الأسئلة التي يحاول هذا العمل أن يقدم إجابات عنها. فالعمل يقدم أولاً تعريفاً وربما محاولة لتأسيس، مفهوم «النظرة إلى العالم»، على العموم، و«النظرة العربية إلى العالم»، على الخصوص. بعد ذلك يقدم العمل تفسيراً لقبول المجتمعات العربية ـ الإسلامية قديماً «للعلم»، ثم رفض المجتمعات العربية الحديثة «للعلم»، ثم إجابة لشروط وإمكانية أن «تتوافق» هذه المجتمعات مرة أخرى مع «العلم».

وتحقيق ذلك يتطلب، **أولاً**، بحثاً تحليلياً دقيقاً لمفهوم النظرة إلى العالم، ثم للنظرة العربية إلى العالم، واستخلاص ما يمكن أن نسميه «النظرة المعرفية العربية»، وتحديد عناصرها الأساسية؛ وهذا موضوع كبير أفردنا له **القسم الأول** من هذا العمل.

ويتطلب، **ثانياً**، البحث الدقيق في الفرق بين «العلم العربي» و«العلم الحديث» واستخلاص السبب، في قبول المجتمعات العربية ـ الإسلامية قديماً لـ «العلم العربي» ورفضها حديثاً لـ «العلم الحديث». وهذا يتطلب توفر نظرة «تطورية تاريخية» إلى العلم، تنشأ في إطار من تطور العلم ككل. وهذا هو موضوع **القسم الثاني** من هذا العمل.

وثالثاً، يحتاج إلى الوقوف على المحاولات السابقة القديمة والحديثة لتحقيق التوافق بين الفكر العربي ـ الإسلامي والعلم، ومن ثم تحليل هذه المحاولات واستكشاف السمات المنهجية للناجح منها في التراث، واستخلاص النموذج الملائم لتحقيق الهدف نفسه. ولأن ذلك هو أيضاً عمل كبير، أفردنا له **القسم الثالث** من هذا العمل.

و**أخيراً**، بعد استكمال الأدوات اللازمة لتحقيق الهدف المطلوب، أصبح ممكناً معالجة الموضوع بشكل مباشر. ونقطة البدء هي البحث في التجربة الغربية، كيف أصبحت المجتمعات الغربية الحديثة متوافقة مع العلم بعد أن كانت معارضة له بشكل تام. ومن ثم استخلاص الشروط الحضارية والمجتمعية اللازم تحققها حتى يتم إنجاز تحول المجتمع، أي مجتمع، إلى العلم. وفي النهاية اعتماداً على معرفتنا بكل من التجربة العربية والتجربة الأوروبية، يصبح ممكناً صياغة الشروط المطلوب تحققها حتى تتحول المجتمعات العربية إلى التوافق مع العلم؛ وقد أفردنا لذلك **القسم الرابع** والأخير من العمل.

ولسوف نقوم بعرض العمل بحسب الخطة التالية: **أولاً**، التعريف بالمفاهيم الأساسية التي تتكون منها البنية الأساسية للعمل؛ **ثانياً**، عرض القضية الجوهرية التي يعالجها كل قسم منه؛ و**ثالثاً**، عرض النتائج النهائية التي وصل إليها العمل كنتيجة لتسلسل الموضوعات التي تمّت معالجتها في هذه الأقسام، واستخلاص الصورة الكلية النهائية لعملية التأسيس العلمي في المجتمعات العربية المعاصرة.

ثالثاً: المفاهيم الأساسية

١ ــ مفهوم التأسيس العلمي للنهضة

«التأسيس العلمي للنهضة» مفهوم مركب، فهو يعتمد أولاً على مفهوم «التأسيس للنهضة»، وهو يعني، على وجه العموم، أنه لا يمكن لأي مجتمع أن يحقق نهضة حضارية إلا انطلاقاً من، أو بناء على، «أسس فكرية» يشترك في تحقيقها ويتبناها إما صراحة أو ضمناً، كافة أو غالبية أفراد المجتمع. وهذه «الأسس» لها مستويات ثلاثة، مستوى نظرتنا واعتقاداتنا الأساسية عن العالم، ومستوى التصورات العقلية أو الفلسفية، ثم مستوى التعامل مع الواقع التجريبي.

المستوى **الأول** هو ما نعبّر عنه في هذا العمل بمفهوم «النظرة إلى العالم»؛ وعموماً، يعبّر هذا المستوى عن تصورات كلية عامة عن الاعتقادات الأساسية التي يعتنقها المجتمع ككل، أو جزء كبير منه.

والمستوى **الثاني** يعبّر عمّا هو عقلي أو فلسفي؛ فتطرح هذه الأسس في صورة تصورات عامة تعبّر عن التوافق المجتمعي، ولكنها، بحكم طبيعتها كفكر عقلي، تقبل في الوقت نفسه الاختلاف حولها بين الأفراد، كما تقبل التغير

والتطور. وذلك كما في التصورات الخاصة بطبيعة الدولة وسماتها الأساسية، ومفهومنا عن العلاقة بين الأفراد والدولة. . . إلخ.

أما المستوى **الثالث**، فيعبّر عن تصوراتنا عن الأسلوب أو الوسيلة التي يحيا من خلالها أفراد المجتمع في الواقع؛ أنشطتهم الواقعية، إنتاجهم المادي، المؤسسات التي يقيمونها، العلاقات الاجتماعية والاقتصادية التي ينشئونها. . . إلخ؛ وهذه هي «الأسس العلمية».

بهذا المعنى، لا تكون القضية مجرد تحقيق إنجازات بحثية علمية وتكنولوجية، ولا إنشاء مؤسسات ومنظمات علمية في المجتمع؛ وإنما القضية أكثر عمقاً، تختص بتحول فكر المجتمع كله، أو غالبيته، نحو تصورات علمية معينة (معاصرة)، من شأنها أن تجعل تحقيق هذه الإنجازات أمراً طبيعياً، لأنها نابعة من إيمان المجتمع نفسه بهذه التصورات العلمية.

بناء على هذا التعريف، سوف نعني بقضية «التأسيس العلمي للنهضة العربية» إعادة تأسيس مفهومنا «العلمي» لطبيعة علاقاتنا المجتمعية والمادية؛ بحيث يقوم هذا المفهوم على أساس التصورات العلمية المعاصرة وعلى أساس الاتساق مع النظرة العربية إلى العالم. وبحيث يصبح مفهومنا العلمي بعد عملية التأسيس جزءاً جوهرياً من الأسس الفكرية التي يعتنقها أفراد المجتمعات العربية على وجه العموم.

وبخصوص تصوراتنا عن الجانب العلمي في عملية التأسيس، فنحن ننطلق من فرضية أساسية، هي أن المعاينة المباشرة لواقع المجتمعات العربية تبين أن الجهود المبذولة في فكر النهضة العربية الحديثة منذ بداياتها وحتى الآن، لتأسيس العلم في المجتمعات العربية قد فشلت؛ وأن السبب في ذلك هو أن العلم السائد في تلك الفترة، هو «العلم الحتمي الميكانيكي الحديث»، الذي يتناقض مباشرة مع النظرة العربية إلى العالم.

ولأن الفكر العلمي المعاصر علم غير حتمي وغير ميكانيكي، يظهر واضحاً أنه يقبل الاتساق مع النظرة العربية؛ لذلك، ستتركز محاولتنا في هذا العمل على إنشاء العلاقة بين فكر الذات ونظرتها إلى العالم من جهة، والعلم بحسب تصوراته المعاصرة من جهة أخرى.

وعملية التأسيس العلمي ليست قضية خاصة بالمجتمعات العربية فقط، وإنما هي قضية إنسانية عامة، وتمثل مرحلة أساسية من مراحل التطور في أي حضارة.

فالتأسيس العلمي للحضارة الأوروبية الحديثة قد تم في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، إذ إنه تم تأسيس العلم الحديث في الفكر الأوروبي الوسيط في ذلك الوقت. ولعملية التأسيس العلمي شروط لا بد من تحققها، حتى تنجح عملية التأسيس؛ وهذه الشروط يمكن استخلاصها من أدبيات تاريخ العلم ومراجعة الكيفية التي تمت بها هذه العملية في أواخر العصر الوسيط وأوائل عصر النهضة الأوروبية.

فإذا قمنا باستخلاص هذه الشروط من التجربة الأوروبية، باعتبارها تجربة إنسانية، سوف يكون من الممكن أن نبحث عملية التأسيس العلمي في مجتمعاتنا العربية المعاصرة على أساس صحيح، وأن نحدد عوامل النقص التي أدت إلى فشل عملية التحول إلى العلمية عبر حوالى قرن ونصف من محاولات النهضة والتحديث؛ كما يمكن أن نحدد الشروط الصحيحة اللازم تحققها حتى تنجح محاولاتنا الراهنة لتحقيق الهدف نفسه.

٢ ـ مفهوم النظرة إلى العالم

مفهوم «النظرة إلى العالم» هو مفهوم موجود في الفكر الغربي، ويرجع إلى استخدام المثالية الألمانية له في عصر النهضة الأوروبية؛ وعلى الرغم من أنه مفهوم مطروح في الفكر الفلسفي، إلا أنه ليس خالياً من المشكلات، فهو في واقع الأمر مفهوم إشكالي.

فمن الناحية الاصطلاحية لا يوجد في الفكر الغربي، وبالمثل أيضاً في الفكر العربي، توحيد للترجمة الشائعة له عن الألمانية؛ ومن ناحية المضمون، لا يوجد توحيد في المضمون الذي يستعمل هذا المصطلح للدلالة عليه. ويمكن القول على العموم، إن هذا المفهوم محدود، إن لم يكن نادر الاستعمال في التيار الرئيسي للفكر الغربي، وبالتبعية في الفكر العربي الحديث؛ ولهذا الوضع أسباب تخص طبيعة الفكر الغربي الحديث ذاته.

وعلى النقيض من ذلك، فهذا المفهوم، على الرغم من عدم استقرار ترجمته أو تدقيق مضمونه بعد، يستخدم بشكل أوسع في مجالات خلاف التيار الرئيسي لفكر الحداثة. فهو يستخدم في إطار فكر ما بعد الحداثة، والتعددية الثقافية، وعلم النفس، وما بعد الكولونيالية، وفي علم اجتماع المعرفة، والتصورات العلمية الجديدة، خصوصاً في تفسير ميكانيكا الكم، وفي فلسفة الدين.

هذا الوضع يوحي بأن هذا المفهوم، «النظرة إلى العالم»، يحمل في طياته

مفاهيم التعددية والنسبية واللامركزية، وهذا يفسر بسهولة تجاهل فكر الحداثة له. ففكر الحداثة، كما هو معروف، يرتكز على المفاهيم النقيضة لمفاهيم التعددية والنسبية واللامركزية؛ فهو يرتكز على المركزية الأوروبية وعلى مفهوم «التقدم» الخطي للبشرية، وعلى القدرة المطلقة للعقل... إلخ. باختصار، يمكن القول إن هذا المفهوم، أي «النظرة إلى العالم»، رغم أنه مفهوم طبيعي وبديهي، إلا أنه في واقع الأمر يعتبر متناقضاً مع فكر الحداثة الذي يلغي بشكل غير مباشر فكرة تعدد وجهات النظر إلى العالم.

أما على صعيد المصطلح، فأصله الألماني هو (Weltanschauung)، ومعناه المباشر في لغته الأصلية هو منظور أو النظر إلى العالم. ومع ذلك، نجد المفهوم ذاته مستخدماً في الإنكليزية بتعبيرات متعددة بشكل كبير؛ فإلى جانب استخدامه بنفس لغته الأصلية، تستخدم تعبيرات مثل، صورة العالم، النظرة إلى العالم، فرضيات العالم، النظرة الخارجية إلى العالم، التخطيط التصوري، النظرة الكلية، منظومات المعنى الثقافية، الفرضيات المسبقة، واستخدامات أخرى تخرج عن الحصر.

وهي تعبيرات تدور جميعاً حول مفهوم واحد مشترك، ولكنها لا تستخدم مصطلحاً واحداً للتعبير عنه. وهذا الاختلاف في التعبير يعكس معه أيضاً عدم التحديد المشترك للمضمون الذي يعبر عنه هذا المفهوم الواحد المشترك؛ فالتعبيرات متعددة، وفي الوقت نفسه المضمون المعطى له متعدد أيضاً، وهذا يعكس أن هذا المفهوم لم يتأسس بشكل كامل بعد.

ويمكن تلخيص موقف مارتن هيدغر من مفهوم «النظرة إلى العالم» بأنها:

- ليست مجرد تصور عن نسيج الأشياء الطبيعية، ولكنها في الوقت نفسه تفسير للمعنى والغرض للوجود الإنساني وللتاريخ.

- تتسع لتشمل تفكيراً كلياً شاملاً في العالم والوجود الإنساني.

- تنشأ من نظرة طبيعية إلى العالم.

- ليست موضوع معرفة نظرية، وإنما هي قضية اعتقادات متسقة تحدد الأحوال الحالية للحياة بشكل أو بآخر بصورة صريحة ومباشرة.

- يمكن أن تتحدد بواسطة خرافات وتحيزات أو معرفة وخبرة علمية كاملة، أو خليط بين الخرافة والمعرفة والتحيز والمنطق الجامد.

فمفهوم «النظرة إلى العالم» هو مفهوم شامل بأقصى درجات الشمولية، وهو

مفهوم بنيوي يتكون من بنية مفاهيمية جزئية، والمفهوم المركزي في هذه البنية هو مفهوم الاعتقاد. والبنية المفاهيمية تتركب بشكل أساسي من الكيفية التي ندرك بها العالم، سواء كانت دينية أو فلسفية أو علمية؛ ومن العناصر الأساسية في هذه البنية المفاهيمية مفهوما المعنى والغرض. فـ «النظرة إلى العالم» هي مفهوم إنساني؛ ولذلك، إذا لم يحمل هذا المفهوم كشفاً أو إيضاحاً للمعنى والغرض من «العالم»، لن يكون له معنى بالنسبة إلى الإنسان.

٣ ـ الاتساق في النظرة إلى العالم

في هذا العمل، نطرح مفهوم «الاتساق» باعتباره المفهوم الجوهري في «النظرة إلى العالم». فإذا كان لكل إنسان، أو لكل ثقافة، نظرة إلى العالم؛ فإن السمة الأساسية التي تميز هذه النظرة هي أنها تكون متسقة مع ذاتها ومع العالم الواقعي. والنظرة إلى العالم التي لا تتسم بالاتساق، تسقط من تلقاء نفسها، يتركها الفرد، والمجتمع، والثقافة التي تعتنقها.

فنجاح الحضارة العربية ـ الإسلامية القديمة في الانتشار في العالم القديم، كان بسبب «الاتساق» مع الذات ومع العالم. ونجاحها في تحقيق تقدم علمي وتكنولوجي على مستويات متعددة، كان بسبب تحقيق «الاتساق» بين النظرة العربية ـ الإسلامية، والعلم. كما إن توقف هذه الحضارة عن التقدم العلمي كان بسبب تحول طرأ على طبيعة العلم، من شأنه أن يؤدي إلى «عدم الاتساق» بينها وبين العلم.

ونجاح الفكر الأوروبي الحديث في تأسيس العلم الجديد في أوروبا العصر الوسيط، كان بسبب نجاح هذا الفكر في تحقيق «الاتساق» بين نظرة هذه المجتمعات إلى العالم، والعلم الجديد «الحديث». والأفول الحالي للعلم الحديث، والظهور التدريجي للعلم المعاصر، هما بسبب تحولات طرأت على مفهوم العلم، أنتجت العلم المعاصر، ومن شأنها أن تنشئ نوعاً من «عدم الاتساق» بين نظرة المجتمعات الأوروبية المعاصرة، والعلم الحديث (الذي لم يعد معاصراً).

كما هو واضح، يمكن تفسير كافة الظواهر التاريخية السابقة من حيث نشأة العلم وسقوطه، سواء في المجتمعات العربية القديمة والحديثة أو المجتمعات الأوروبية الوسيطة والحديثة والمعاصرة، من خلال مقولة الاتساق عموماً.

والبنية المبدئية لمفهوم النظرة إلى العالم، تتكون من ثلاثة موضوعات أساسية،

هي تصوراتنا للموجودات في العالم، وتصوراتنا لأسلوب المعرفة، وتصوراتنا للقيم المجتمعية التي تحدد كيفية عملنا في المجتمع. وكل هذه التصورات هي اعتقادات، لأنها غير مشروطة لا بمنهج علمي تجريبي ولا بمنهج عقلي منطقي، وإن كانت تحتمل التوصل إليها بواسطة مثل هذه المناهج.

وهذه المجموعات الثلاث من التصورات، في أي نظرة إلى العالم، لا تكون منفصلة في ما بينها، ولا يمكن أن تتعارض إحداها مع الأخرى. فعلى سبيل المثال، النظرة التي تفترض الوجود المادي فقط، وتنكر الوجود فوق الطبيعي؛ لا تستمد القيم من مصدر فوق طبيعي، وإلا كان ذلك تناقضاً؛ وإنما تمتلك منظومة قيمية معتمدة على العقل الإنساني. وبالعكس، فالنظرة التي تعترف بوجود إله خالق، كموجود فوق طبيعي، لا تستمد القيم من العقل وحده، وإلا كان ذلك تناقضاً؛ وإنما تمتلك منظومة قيمية معتمدة على الدين. وهذا هو مبدأ الاتساق.

فالنظرة إلى العالم تتسم بشكل طبيعي بـ «الاتساق»، وبناء على ذلك سوف نحدد مفهوم «الاتساق» في النظرة إلى العالم في «وجود ترابط عضوي ما بين عناصر النظرة المحددة إلى العالم».

٤ ـ النظرة المعرفية العربية إلى العالم

أ ـ النظرة العربية إلى العالم

الفكر العربي المعاصر ينتمي ثقافياً/ حضارياً إلى الحضارة العربية ـ الإسلامية؛ وهو في جوهره، كفكر يطرحه المفكرون العرب المعاصرون، يعبر، على العموم، عن محاولة التوفيق بين نظرة الحضارة الإسلامية «القديمة» إلى العالم من جهة، وفكر الحداثة المعاصر من جهة أخرى. ويمكننا القول عموماً، إن نظرة المثقفين والمفكرين في المجتمع، تماثل التفكير الواعي عند الفرد، وإن نظرة الجمهور في المجتمع تماثل التفكير غير الواعي للفرد. وعلى أساس هذا التشبيه، يمكننا القول، عموماً أيضاً، إن النظرة الواعية للمجتمعات العربية، نظرة المفكرين، هي نظرة توفيقية ما بين النظرة الإسلامية القديمة والنظرة الغربية الحديثة؛ في حين إن النظرة غير الواعية للمجتمع، أي نظرة الجمهور، هي النظرة الإسلامية.

والنظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم تشكلت واكتملت من خلال نص منزل، وفي فترة لا تتجاوز ثلاثة وعشرين عاماً. ومن الضروري هنا الإشارة إلى التفرقة الأساسية بين النظرة إلى العالم التي تعتنقها ثقافة/ حضارة معينة، ومصدر

هذه النظرة؛ فالنظرة يمكن أن تنشأ بناء على اعتقادات دينية أو طبيعية أو عقلية، أو بناء على مزيج منها جميعاً.

لذلك، في ما يخص النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم، ليس تحليلنا للمصدر الذي قامت عليه هذه النظرة تحويلاً للقضية إلى قضية دينية؛ فالنظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم المستمدة بشكل كامل، بحكم الواقع، من نصوص **القرآن الكريم** أمر، والدين الإسلامي نفسه ومركزية **القرآن الكريم** فيه أمر آخر، وهذه النظرة المستمدة بشكل كامل من نصوص **القرآن الكريم**، المستقرة في اللاوعي المجتمعي، هي بمثابة أمر واقع. لذلك، يعد تحليلنا لنصوص **القرآن الكريم** بغرض استخلاص عناصر هذه النظرة، بمثابة ملاحظة للواقع وليس إنشاء له؛ ففي نهاية الأمر لا يمثل الاعتماد على نصوص **القرآن الكريم** لاستخلاص هذه النظرة سوى عمل فكري صرف، يعتمد بشكل أساسي على فهم وتفسير النصوص، وليس على الاعتقاد الديني. فالتفرقة إذن بين النظرة إلى العالم المستخلصة من **القرآن الكريم**، والدين الإسلامي المبني على **القرآن الكريم**؛ تفرقة أساسية يجب تقريرها قبل العمل على استخلاص هذه النظرة.

وعلى العموم، تتكون النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم من عناصر اعتقادية هي:

ـ **قدرة العقل**: العقل هو الأداة الأساسية في المعرفة، ولكن هناك حدود له.

ـ **دور الاعتقاد**: الاعتقاد في وجود الله وفي صحة الرسالة المحمدية.

ـ **وظيفة الإنسان**: وظيفتان، عبادة الله وإقامة المجتمعات الأخلاقية.

ـ **القدرة على الاختيار**: على المستوى الجزئي الإنسان قادر على الاختيار، وعلى المستوى الكلي هو مجبر بحكم خلق الله لطبيعته.

ـ **قوانين الوجود**: التغير على المستوى الجزئي الإنساني له أسباب، هي السنن الكونية، وعلى المستوى الكلي (الإلهي) ناتج من الإرادة الإلهية.

ـ **التطور**: الوجود، سواء على مستوى الأشياء الجزئية، أو على مستوى الكون كله، يعتمد على التدرج مع الزمن؛ وبلغة عصرنا الحالي، فإن الوجود يعتمد على مبدأ التطور.

يتضح من استعراضنا للعناصر الأساسية للنظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم، أن هناك مبادئ واضحة محددة في هذه العناصر تخص مفهوم المعرفة على

العموم، ومفهوم العلم «التجريبي» على الخصوص. وهذه المبادئ العامة ليست مجرد تصورات نظرية تحتاج إلى متخصصي الفلسفة وعلوم الدين لإدراك مغزاها، وإنما هي مبادئ مستقرة في اللاوعي المجتمعي بشكل تلقائي طبيعي.

ب ـ النظرة المعرفية العربية

النظرة المعرفية العربية إلى العالم هي جزء من النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم؛ وتتمثل الجوانب المعرفية في هذه النظرة في ما يلي:

ـ العقل هو الأداة الأساسية للمعرفة، والمعرفة من حيث المبدأ ممكنة.

ـ العقل مطالب بالرد على سؤال المعرفة، معرفة كيف بدأ الخلق، ومعرفة كيف تتكون الأشياء، والبدء هو من ملاحظة الطبيعة.

ـ المعرفة العلمية هي عمل أخلاقي وديني لأنها تقرب الإنسان من معرفة الله.

ـ المعرفة العلمية هي واجب ديني، لأنها تمكن الإنسان من إقامة المجتمعات والقيام بمسؤولية الإنسان تجاه الخالق، وهي إعمار الأرض وإقامة المجتمع على الأخلاق.

ـ هناك حدود لقدرة الإنسان على المعرفة (العالم أعقد من أن يعرفه الإنسان).

ـ العلم محكوم بالمبادئ الأخلاقية المنزلة من الله (العلم ليس حراً بشكل مطلق).

ـ علاقة الإنسان بالطبيعة هي علاقة الاستخدام دون إفراط أو جور (لا يهدف العلم إلى مجرد استغلال الطبيعة لمصلحة الإنسان بلا حدود).

ـ الإنسان يمتلك حرية الاختيار ويخضع، نتيجة لملكة العقل، لقوانين الطبيعة.

ـ هناك سنن كونية ناتجة من الإرادة الإلهية (مبدأ قوانين الكون) تحكم التغير.

ـ مبدأ التطور مع الزمن (ليس بالمفهوم الداروويني للصراع من أجل البقاء).

ـ مبدأ الكم (المعرفة هي معرفة كمية).

ـ مبدأ التقدم (العلمي) ولكن في حدود الجوانب الأخلاقية.

ويمكن إجمال هذه العناصر في ثلاثة مبادئ عامة هي حدود المعرفة العلمية، واللاحتمية في العلاقات السببية، ثم الوظيفة الأخلاقية للمعرفة العلمية. وفي إطار هذه العناصر التي تكوّن النظرة المعرفية العربية ـ الإسلامية ظهر وتطور العلم العربي.

٥ ـ منهج الفصل ـ الوصل عند عبد القاهر الجرجاني

من الأشياء الهامة بالنسبة إلى القضايا التأسيسية، وبخاصة في حالة الفكر العربي الإسلامي؛ الاعتماد على نموذج من التراث حتى تنجح عملية التأسيس. والسبب في ذلك واضح، فالهدف الذي يهدف إليه هو «غرس» التصور الذي يطرحه في فكر الذات وتثبيته. وأفضل وسيلة لتحقيق ذلك، هي الاعتماد على جزء من فكر الذات نفسه باعتباره نموذجاً على صحة، أو دليلاً على نجاح، هذا التصور في تحقيق المطلوب. وهذا ليس عملاً ذرائعياً أو نفعياً دون مضمون حقيقي، وإنما هو عمل صحيح تماماً؛ إذ يؤدي إلى إيضاح الفكر الجديد في أوضح صورة ممكنة، وذلك بحيث يمكن في ما بعد إقامة باقي البناء على الأساس الذي تم الارتكاز عليه. ولا يعني ذلك أن النموذج المختار من التراث، مهما كان سابقاً لزمنه، يمتلك فكراً معاصراً؛ فالاختلافات جوهرية بين أي فكر قديم مهما كان، وما وصل إليه فكرنا الحديث والمعاصر؛ وإنما يعني فقط أنه يمتلك مبادئ عامة يمكن تأسيساً عليها إقامة الفكر المعاصر المطلوب.

وإذا أردنا أن نرتكز على نموذج من التراث لتحقيق القضية التي نطرحها، وهي العلاقة بين النظرة العربية والعلم، فيجب أن يتسم هذا النموذج بالسمات الآتية: **أولاً** أن يكون نموذجاً علمياً، بمعنى أن يعالج قضية علمية؛ **ثانياً**، أن يعتمد على المفهوم الاحتمالي للاستقراء كما فهمه الفكر العربي ـ الإسلامي القديم؛ **ثالثاً**، أن يعتمد عدم الفصل الكامل بين الذات والموضوع، أيضاً في حدود فهم هذا الفكر للعلاقة بين الذات والموضوع، أو بين العلم والدين.

والتطبيق الذي نطرحه باعتباره نموذجاً، هو نظرية «النظم» عند عبد القاهر الجرجاني، التي نظر إليها المتخصصون على أنها نظرية في البلاغة العربية والنقد الأدبي. وعلى وجه التحديد، معالجته لقضية «الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم**» في مؤلفاته الثلاثة المعروفة، **الرسالة الشافية في الإعجاز**، و**دلائل الإعجاز**، و**أسرار البلاغة**.

ولكن التحليل الدقيق يبين أن نظرية «النظم» هي من الناحية المجردة، نظرية في اللغة تقوم على أساس منهج الاستقراء كما عرفه العرب؛ ليس هذا فقط، وإنما هي نظرية في اللغة على وجه العموم، وليس في اللغة العربية فقط، وهي قد استوفت بذلك الشرطين الأساسيين لكل علم إنساني عام، وهما استخدام منهج الاستقراء، وكون موضوعها موضوعاً للإنسان بما هو إنسان.

وبتحليل هذه الأعمال، يمكننا القول إن منهج الشيخ عبد القاهر، قد حقق

الاتساق المطلوب بين الفكر العربي والعلم في قضيته هو على الأقل؛ وإن هذا المنهج، إذا استخدم بصورة صحيحة في قضايا مماثلة تتسم بالبنية نفسها، سوف يكون ممكناً أيضاً أن يحقق الاتساق في تلك القضايا.

فالمطلوب، **أولاً**، المحافظة على منهجية العلم واستقلاله عن الفكر الديني؛ وقد حقق منهج الشيخ عبد القاهر ذلك من خلال إنشاء نظرية النظم، التي استوفت كافة الشروط العلمية سواء في إنتاجها أو في تطبيقها. والمطلوب **ثانياً**، ألّا تكون هذه النظرية متعارضة مع العناصر الأساسية للنظرة العربية ـ الإسلامية؛ وقد حقق هذا المنهج أيضاً ذلك من خلال معالجة القضية الدينية في الإعجاز بشكل مستقل.

فإذا عممنا نفس هذه البنية، المكوّنة من جانبين، **أحدهما** علمي و**الثاني** ديني، وأنشأنا بينهما علاقة تحدد الشروط التي تضمن استقلال كل جانب منهما؛ كانت النتيجة أننا أمام منهج عام يقبل التطبيق على موضوعات متعددة، ويحقق في الوقت نفسه الشرط الأساسي، وهو تحقيق الاتساق بين النظرة العربية ـ الإسلامية والعلم.

والشيخ عبد القاهر بمحاولته هذه، يضرب لنا المثل في الأسلوب الأمثل لمعالجة مشكلة عدم الاتساق بين النظرة الإسلامية والعلم (المعاصر). فالحل ليس في طرح تصورات نظرية وشعارات تؤكد أن النظرة الإسلامية لا تتعارض مع العلم، وهو نفسه لم يستخدم تلك الشعارات، مثلما فعل السابقون عليه؛ وإنما الحل، كما فعل هو، يكمن في التعامل المباشر مع القضايا العلمية انطلاقاً من نظرة الذات (الإسلامية)، مع احترام العلم السائد المعاصر؛ وتحقيق إنتاج علمي أصيل نابع من الذات ومتسق مع المنهج العلمي الصحيح.

وبذلك، يمكننا اعتبار أن المنهج الذي استخدمه الشيخ عبد القاهر الجرجاني في طرح نظريته في النظم بمثابة نموذج عملي، قائم في الواقع، للمنهج العلمي الذي نهدف إلى تأسيسه في الفكر العربي، أو النظرة العربية المعاصرة. هذا مع الوضع في الاعتبار أن مفهوم النموذج يعني بحكم معناه اللغوي، الاسترشاد وليس المطابقة. أما التطبيق الواقعي، فيكون في إطار الواقع المعاصر، أي العلم بمفهومه المعاصر بحسب تصوراته الجديدة.

٦ ـ النظرة التطورية للعلم

يستلزم تحقيق هذا الهدف استبدال نظرتنا الثابتة إلى مفهوم العلم، بنظرة أخرى بديلة؛ هي النظرة التاريخية التطورية له. في النظرة الثابتة إليه، لا يفهم

مصطلح العلم بالمعنى المتعارف عليه، إلا إذا كان يعنى به العلم الحديث؛ فالعلم قد اكتمل مفهومه بشكل نهائي مع ظهور فكر الحداثة، أما قبل ذلك، فمفاهيم مثل العلم العربي، العلم الصيني، العلم اليوناني، هي مفاهيم محدودة قبل حداثية، لا تعبر عن مفهوم العلم بالمعنى الذي نقصده في عالم اليوم.

هذا المفهوم الذي يجعل المفهوم الحديث للعلم مرادفاً للعلم بالمعنى المطلق، يجب أن نتخلى عنه لصالح المفهوم التاريخي التطوري، وفي هذا المفهوم البديل، مفهوم العلم هو مفهوم متغير ومتطور، وليس علم الحداثة سوى مرحلة من مراحل تطور العلم. كما إن العلم الإسلامي الذي سبقه، لم يكن أيضاً سوى مرحلة من مراحل تطوره، والعلم المعاصر هو أيضاً مرحلة جديدة من مراحل العلم؛ وكل مرحلة لا تتناقض بشكل تام مع المرحلة السابقة عليها، ولكنها في الوقت نفسه تمثل درجة أكثر تطوراً وتعقيداً من الدرجة السابقة عليها.

وبناء على تأسيس مفهوم تاريخية العلم يصبح ممكناً، كذلك، الكشف عن التناقض المباشر والاستبعاد المتبادل لكل من النظرة العربية المعاصرة والعلم الميكانيكي الحديث، وذلك تمهيداً لاستبدال هذا التناقض بمفهوم الاتساق بين النظرة العربية والعلم المعاصر.

وبهذا المعنى، يكون مفهوم تاريخية العلم بمثابة مفهوم مفتاح بالنسبة إلى هذا العمل. فمفهوم «العلم» باعتباره مفهوماً ثابتاً محدداً، قد تم استبداله بمفهوم «مراحل العلم»، الذي هو مفهوم تاريخي تطوري. وبدلاً من أن يكون لدينا مفهوم «العلم الحداثي» كمفهوم معياري تقاس عليه باقي الأشكال «الناقصة» من العلم، يكون لدينا عدة مفاهيم تطورية تاريخية للعلم تقاس إحداها بالنسبة إلى الأخرى باعتبارها مراحل تطورية متتالية.

وهذا المفهوم التاريخي التطوري للعلم يغيّر بشكل جذري نظرتنا إلى قضية العلم عموماً، وإلى مشكلة الاتساق بين النظرة العربية والعلم المعاصر خصوصاً. فلم يعد السؤال هو كيف يمكن أن يتغلغل العلم (الحداثي) في المجتمعات العربية؟ وإنما أصبح السؤال هو ما الصيغة الصحيحة لتحقيق الاتساق بين نظرة المجتمعات العربية والعلم المعاصر، وبالتالي تغلغله في المجتمع؟ فلم يعد ضرورياً أن تكون صورة العلم في المجتمعات العربية متطابقة مع صورة العلم في المجتمعات الغربية المعاصرة، إذ يمكن أن تتحقق في المجتمعات العربية صورة للعلم مشتركة مع العلم المعاصر، ومختلفة عنه في الوقت نفسه.

ذلك أنه إذا كان العلم مفهوماً تطورياً، فهذا يعني أنه يمكن أن يختلف من نظرة حضارية إلى أخرى؛ ولكن لأن العلم رغم ذلك يظل مفهوماً متميزاً من الأساليب الأخرى للمعرفة فيكون له، في الوقت نفسه، سمات مشتركة للبشرية. فالعلم في كل زمان ومكان يسمح بالاختلاف بحسب النظرة الثقافية والحضارية، ولكنه ينطوي كذلك على ما هو مشترك بين البشرية. لذلك، في ظل المفهوم التطوري للعلم، يكون ممكناً من حيث المبدأ تحقيق الاتساق بين النظرة العربية والعلم المعاصر، تأسيساً على ما هو مشترك بين البشرية.

٧ ـ العلم المعاصر

يتفق المتخصصون على أن هناك عملية تحول حقيقية في الفكر العلمي، بدأت منذ الثلث الأول من القرن العشرين، والسمة الجوهرية لهذه العملية هي التحول من الحتمية إلى اللاحتمية، والموقف الحالي في ضوء التطورات المعاصرة في فلسفة العلم، هو في حالة انقسام بين فريقين؛ **الأول** ما يزال يدافع عن النظرة الميكانيكية، على افتراض أن المستقبل سوف يحمل في طياته حلولاً لمشكلاتها المعاصرة، و**الثاني** يرى أن ظهور ميكانيكا الكوانتوم، والتطورات المعاصرة في كل فروع العلم، يفرض الاستغناء تماماً عن النظرة الميكانيكية واستبدالها بنظرة جديدة لاحتمية، نابعة من التصورات الجديدة التي طرحتها فلسفة العلم المعاصرة.

وتتمثل العناصر الأساسية لهذه لتصورات العلمية الجديدة في ثلاثة مبادئ عامة هي:

أ ـ اللاحتمية والحرية

مفهوم اللاحتمية هو مفهوم سلبي، يستبعد الحتمية، ولكنه لا يضيف أيّ معنى جديد؛ ورفض الحتمية في هذا المفهوم ليس إلا تقريراً لحقيقة واقعة أنتجها العلم المعاصر، هي أن الوجود لا يتصرف بشكل حتمي. ولكن إذا أردنا أن يكون لمفهوم اللاحتمية معنى إيجابي، فسوف يلزم أن يتحدد معناه بالمفهوم النقيض للحتمية، وهو الحرية؛ فإذا لم يكن الموجود المحدد خاضعاً لحتمية خارجية، فسوف يكون تلقائياً ممتلكاً لقدر من الحرية.

ب ـ حدود العقل

تتفق أيضاً كل اتجاهات الفكر العلمي المعاصر على أن العالم أكثر تعقيداً من

أن يدركه العقل، سواء بالمعنى النظري أو بالمعنى العملي التطبيقي؛ وقد ظهر ذلك واضحاً نتيجة للتقدم العلمي الكبير الذي حققته الإنسانية في القرن الماضي.

ج ـ النظرة الكلية

النظرة الكلية هي النظرة النقيضة للنظرة الردية. فالردية ترد الموجود إلى مكوناته الجزئية، (العقل في النظرة الردية ليس أكثر من مجموعة من الخلايا مرتبة بشكل معين)؛ وعلى العكس من ذلك، ترى النظرة الكلية أنه من غير الممكن رد الكل إلى مكوناته، فالكل يحتوي على شيء أكثر من مكوناته (العقل في النظرة الكلية هو كل، ولا يمكن رده إلى الجزيئات المكونة له دون باقٍ).

رابعاً: القضايا الموضوعية التي تتضمنها أقسام العمل

ـ القسم الأول: النظرة العربية إلى العالم

القضية المطروحة في هذا القسم، هي الكشف عن الجوانب المعرفية في النظرة العربية إلى العالم؛ وهذا يتطلب العمل على تأسيس مفهوم النظرة إلى العالم، ثم تحليل النص القرآني، لاستخلاص العناصر الجوهرية للنظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم على العموم، واستخلاص الجوانب المعرفية فيها على الخصوص. بعد ذلك، يصبح ممكناً مقارنة الصورة النظرية التي تم استخلاصها للنظرة المعرفية العربية بالواقع التاريخي للعلم العربي، باعتباره تطبيقاً لتلك النظرة. ونعرض في ما يلي ما خلصت إليه تلك المقارنة:

ثمة جوانب مشتركة بين العلم العربي ـ الإسلامي، والعلم الإنساني في تجلياته الحضارية المختلفة. فالجانب العقلاني والتطبيقي في النظرة العربية ـ الإسلامية، يرتبط بالتطور الإنساني الطبيعي، سواء في الحضارات السابقة عليه، اليونانية والهندية والفارسية؛ أو في الحضارة اللاحقة له، أي الحضارة الغربية الحديثة. ولكن في الوقت نفسه، نتيجة للجوانب الاعتقادية التي تميزه، سوف يكون له سمات خاصة تميزه من باقي التصورات التي تطرحها الحضارات/ الثقافات الأخرى.

وباستعراض الأدبيات الخاصة بالعلم العربي، نجد أنه يتسم بسمات خاصة، تتمثل في الموضوعية، والتجريبية، ووجود حدود لقدرة الإنسان على المعرفة، والهدف الأخلاقي من المعرفة العلمية؛ وكان ذلك ناتجاً بشكل أساسي من عناصر

هذه النظرة نفسها. ولأن الدافع الأساسي إلى ممارسة العلم هو دافع أخلاقي، أصبح من الملزم أخلاقياً عدم تطويع نتائج البحث لتتوافق مع هوية الباحث؛ فالموضوعية، كنقيض للذاتية، هي شرط أخلاقي في النظرة الإسلامية، قبل أن يكون شرطاً وضعياً، كما هي الحال في العلم الحديث.

والحضارة العربية ـ الإسلامية، على العموم، ولمدة ليست قليلة بعد تحقق دولة الإسلام، لم يكن لها سوى قضية واحدة هي تطبيق نظرتها إلى العالم. وكان من نتيجة ذلك، في ما يخص العلم العربي، أن كانت نظرة هذا المجتمع إلى العلم نظرة تجريبية بشكل كامل؛ فلم ينشغل العلماء أو المفكرون أو الفلاسفة المسلمون بالقضايا النظرية العلمية إلا في وقت متأخر بالنسبة إلى الفترة الذهبية لهذه الحضارة، كما لم يعتمدوا على أي تصورات مسبقة عن الطبيعة، وإنما كانت قضيتهم الأساسية في ما يخص العلم هي معرفة الواقع.

ونتيجة لوجود حدود للعقل، فإنه في النظرة العربية ـ الإسلامية، لا تعبر القوانين التي نستقرؤها من الطبيعة سوى عن درجات من الاحتمال لا تصل إلى الحتمية المطلقة. وإذا كانت القوانين احتمالية في طبيعتها، فلن يكون ممكناً التنبؤ بصورة مطلقة بالوقائع المستقبلية.

ووظيفة العلم في الحضارة العربية ـ الإسلامية تتحدد بحسب فائدته لإقامة المجتمع على وجه العموم، ولتحقيق الأهداف الأخلاقية والدينية على وجه الخصوص. لذلك سنجد أن الدافع الأساسي نحو الاهتمام بالعلم في هذه الحضارة كان دافعاً عملياً؛ فالعلوم التي ازدهرت أولاً في تلك الحضارة، والمتمثلة في علوم الفلك والرياضيات والجغرافيا والطب، كان لها علاقة مباشرة بتحقيق القيم والمبادئ الدينية والأخلاقية.

وبمرور الزمن، وبحكم التطور الطبيعي، تقدم العلم بشكل مستمر نحو درجات متصاعدة من الاستقلالية والبعد عن الالتزام بالنظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم. ومثل ذلك الاستقلال المتصاعد، مؤشر واضح على تحول العلم العربي إلى حالة العلم الحديث؛ ولكن هذا في الواقع لم يكن ممكناً، لأن التحول إلى العلم الحديث يعني التحول إلى نظرة جديدة تماماً إلى العالم، تعتمد الحتمية الكاملة ووجود قوانين كلية شاملة تحكم العالم والتحول من السببية الاحتمالية إلى السببية الحتمية. ولأنه من غير الممكن أن تمتلك حضارة واحدة نظرتين متناقضتين إلى العالم، ظهر ما هو لازم بخصوص العلم العربي، وهو عدم الاتساق بين هذه النظرة والتطورات

العلمية في أرض الواقع؛ فتوقف العلم العربي عن التقدم وبدأ التراجع.

ـ القسم الثاني: النظرة إلى العالم والمنهج العلمي

يعالج هذا القسم ما نسميه بالنظرة التاريخية للعلم؛ فطبقاً لتلك النظرة، ليس هناك مفهوم ثابت ومكتمل للعلم كما يطرح عادة في إطار فكر الحداثة، وإنما مفهوم العلم يتغير بتغير النظرة إلى العالم. ويظهر هذا جلياً إذا قارنّا صورة العلم في كل من العلم اليوناني، والعلم العربي ـ الإسلامي، والعلم الحديث. وامتداداً لهذا التصور، في ظل التحول الحالي من نظرة فكر الحداثة إلى نظرة جديدة ما تزال في طور التشكل؛ هناك أيضاً صورة جديدة معاصرة للعلم، مختلفة عن علم الحداثة، ما تزال في طور التشكل.

وقد تم تقديم الإثبات التاريخي لقضية تاريخية العلم، على أساس أنه إذا ثبت أن مفهوم الاستقراء ليس مفهوماً واحداً، وإنما هناك ارتباط بين النظرة إلى العالم وبين المضمون المعطى لهذا المفهوم؛ ثبت أيضاً أن العلم مفهوم تاريخي تطوري.

لذلك تم استعراض مفهوم الاستقراء في كل من العلم اليوناني والعلم الإسلامي والعلم الحديث، ومن ثم إنشاء مقارنة بينها، بغرض استخلاص العلاقة بين كل منها في ما يخص هذا المفهوم. وكان من نتيجة ذلك أن ظهر أن الاستقراء ليس مفهوماً منطقياً ثابتاً له معنى واحد، إنما هو مفهوم تطوري له على الأقل أربعة مستويات من التطور، هي المفهوم اليوناني ثم المفهوم الإسلامي ثم المفهوم الغربي الحديث ثم المفهوم المعاصر؛ وكل هذه المفاهيم المختلفة جزئياً، يجمعها معنى عام واحد هو ملاحظة الطبيعة وفهم القواعد التي تحكم حركتها وتغيرها.

وقد أيد هذه النتيجة ما تقرره الأدبيات المعاصرة في فلسفة العلم، من عدم وجود تعريف محدد وثابت لهذا المفهوم، وإنما هناك تعريفات متعددة يمكن إجمالها في ثلاث عائلات، أو تصورات عامة؛ هي الاستقراء العددي، والاستقراء الاحتمالي، والاستقراء الفرضي.

ولذلك، فكما أنه هناك الاستقراء اليوناني، والاستقراء الإسلامي، والاستقراء الغربي الحديث، والاستقراء المعاصر؛ هناك أيضاً العلم اليوناني، والعلم العربي ـ الإسلامي، والعلم الغربي الحديث، والعلم المعاصر (الذي هو في طور التشكل الآن). والعلاقة بين كل من هذه المفاهيم «العلمية» ليست علاقة خطأ وصواب، وإنما هي علاقة تطور. فالعلم العربي ـ الإسلامي هو درجة أكثر تطوراً

من العلم اليوناني، والعلم الغربي الحديث هو درجة أكثر تطوراً من العلم العربي ـ الإسلامي، و«العلم المعاصر» هو درجة أكثر تطوراً من العلم الغربي الحديث.

وطبقاً للتحليلات التي تم إجراؤها لمفهوم الاستقراء، فإن تطور الفكر العلمي قد جرى حسب التسلسل التالي: حتمية صورية يونانية (حتمية علية وحتمية غائية في الوقت نفسه)؛ ثم ظنية (احتمالية) واقعية إسلامية (احتمالية سببية واحتمالية غائية)؛ ثم حتمية واقعية غربية حديثة خالية من الغائية؛ ثم لاحتمية طبيعية (علية/ غائية في نفس الوقت) معاصرة.

في هذا التوصيف إن كلًّا من الحتمية واللاحتمية اليونانية والإسلامية هي فكرة أولية مسبقة عن الطبيعة، في حين إن كلاً من الحتمية واللاحتمية الحديثة والمعاصرة هي فكرة مستنتجة تجريبياً من الطبيعة. كما إن الحتمية اليونانية هي حتمية صورية منطقية تقابلها الحتمية الحديثة التي هي حتمية واقعية طبيعية، بينما اللاحتمية الإسلامية هي حتمية ظنية (سيكولوجية) تقابلها اللاحتمية المعاصرة التي هي لاحتمية واقعية طبيعية.

فالصورية اليونانية هي صورية منطقية تبدأ من الذهن وتفرض نفسها على الواقع؛ أما الصورية الحداثية، فهي صورية واقعية أو طبيعية تبدأ من ملاحظة الواقع، ثم تتحول بناء على هذه الملاحظة إلى تصور صوري؛ فالموقفان متماثلان، ولكن بصورة عكسية ارتدادية. وبالطريقة نفسها، يمكننا أيضاً أن نثبت تقابلاً آخر معكوساً (ارتدادياً) بين المنهج العلمي الإسلامي القديم (الاحتمالي الظني)، والمنهج العلمي المعاصر الاحتمالي الطبيعي.

فالظن في المنهج الإسلامي هو مفهوم نفسي أو سيكولوجي قابع في الذهن، أما الاحتمال بمعناه المعاصر، فهو مفهوم طبيعي قابع في المادة. فتكون النتيجة هي مقابلة أخرى معكوسة ارتدادية بين العلم الإسلامي والعلم المعاصر. كلاهما علم احتمالي، ولكن **الأول** نابع من الذهن والاعتقاد، أما **الثاني** فينبع من الواقع الطبيعي؛ **الأول** يحدد قدرة العقل مسبقاً بناء على الاعتقاد الإيماني، و**الثاني** يحدد قدرة العقل كنتيجة للتعامل مع الواقع المعقد.

وقد نتج من هذا التحليل ثبوت التعارض والاستبعاد المتبادل بين النظرة العلمية العربية، ونظرة علم الحداثة؛ وهو ما أدى إلى فشل عملية تأسيس العلم الحديث في المجتمعات العربية. وقد أجملنا نقاط التعارض في ثلاث مشكلات أساسية، هي مشكلة **الردية** التي تؤدي إلى إنكار أبدية النفس ومن ثم الحياة

الآخرة، ومشكلة **الإنسانية** التي تؤدي إلى إلغاء الحرية الإنسانية ومن ثم الثواب والعقاب، ومشكلة **ما وراء المادة** التي تؤدي إلى إنكار المعجزات والوحي والنبوة.

ـ القسم الثالث: النظرة العربية والنظرة العلمية المعاصرة إلى العالم

يمثل هذا القسم استعراضاً للحالة الراهنة للقضية موضوع المؤلَّف، وهي العلاقة بين النظرة العربية والعلم المعاصر؛ فيتضمن استعراض منهج الشيخ عبد القاهر الجرجاني باعتباره النموذج الذي نرتكز عليه لتحقيق القضية المطلوبة، ثم استعراض المحاولات الحديثة لفكر النهضة العربية منذ بداياته في منتصف القرن التاسع عشر لتحقيق عملية التأسيس العلمي في المجتمعات العربية، وأخيراً، استعراضاً للحالة الراهنة للعلم المعاصر، باعتباره التصور العلمي الذي نهدف إلى تحقيق الاتساق بينه وبين النظرة العربية إلى العالم.

أ ـ نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني

القضية التي عالجها الشيخ عبد القاهر، وهي «الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم**» هي قضية دينية، لأن موضوعها هو «الإعجاز»، وقضية علمية أيضاً لأن موضوعها في الوقت ذاته هو «اللغة»، لذا فالقضية «دينية ـ علمية» مشتركة في نفس الوقت.

وجوهر المشكلة هو أن الاعتقاد في الإعجاز بناء على العقيدة الدينية فقط، يؤدي إلى إهدار الجانب العلمي في القضية؛ إذ كيف تكون اللغة علماً له قواعده وقوانينه الثابتة إذا كان ممكناً أن تكون محلاً للإعجاز؟ في حين إن الاعتقاد في حتمية القوانين اللغوية وعدم إمكانية الخروج عليها، يهدر الجانب الديني في القضية؛ إذ كيف يمكن الاعتقاد في الإعجاز إذا كانت قوانين اللغة ثابتة وحتمية؟

لمواجهة هذه القضية الواضحة الصعوبة، قام الشيخ بتأسيس مفهوم الإعجاز في القرآن كمفهوم ديني مستقل، اعتماداً على شواهد ووقائع تاريخية؛ ثم قام على الجانب الآخر بتأسيس علم «النظم». وفي هذا العلم، استخلص الصورة التي ترتبط بها الألفاظ بعضها ببعض بشكل سببي شبه حتمي لتنتج المعنى، واستبعد من مفهومه للنظم كلاً من البعد المجازي (الفني) والبعد الديني (الإعجاز) بشكل تام؛ فأصبح لديه قضيتان منفصلتان تماماً، هما قضية الإعجاز كمفهوم ديني، وقضية المعنى كمفهوم علمي لغوي.

بعد ذلك، قام الشيخ عبد القاهر بإثبات أن نظريته في النظم، كنظرية في

اللغة، تسمح بأن ترتقي القدرة اللغوية بلا حدود، دون أن تخترق قوانين اللغة، أي قوانين النظم. وهذا يسمح لنا بالقول بوجود قدرة أعلى من قدرات كل البشر، دون أن يكون هذا القول قولاً غير علمي. وبتقرير إمكانية وجود قدرة لغوية تعلو فوق قدرة البشر جميعاً، يصبح الاعتقاد في قضية الإعجاز السابق إثباتها غير متناقض مع الاعتقاد في العلم في صورته الحتمية.

ويمكن إيجاز منهج الشيخ عبد القاهر في عدة خطوات: **أولاً**، إنشاء كل من القضية الدينية والقضية العلمية كلٍ في مجالها بشكل كامل؛ ثم **ثانياً**، الفصل بين القضيتين كل في مجالها، ثم **ثالثاً**، إنشاء علاقة رابطة بين القضيتين، وهي علاقة التدرج في القدرة اللغوية بلا حدود.

وكان من نتيجة هذا الأسلوب أن تمكن عبد القاهر من المحافظة على النظرة العربية ـ الإسلامية التي تقول بحدود القدرة الإنسانية ولا محدودية القدرة الإلهية، وفي الوقت نفسه تمكن من الحفاظ على القيمة العلمية للّغة؛ كما أنشأ نظرية علمية جديدة هي نظرية النظم التي تمثل أول نظرية تستوفي الشرطين الأساسيين للعلوم الإنسانية في التاريخ، كما تم إيضاحه تفصيلياً. وبذلك، يكون الشيخ عبد القاهر قد قدم منهجاً عاماً للعلاقة بين العلم والدين، هو منهج «الفصل ـ الوصل».

وعلى العموم، يمكننا القول إن منهج الشيخ عبد القاهر قد حقق الاتساق المطلوب في قضيته هو على الأقل، وإن هذا المنهج، إذا استخدم بصورة صحيحة في قضايا مماثلة تتسم بالبنية نفسها؛ فسوف يكون ممكناً أيضاً أن يحقق الاتساق في تلك القضايا.

فالمطلوب **أولاً**، أن نحافظ على منهجية العلم واستقلاله عن الفكر الديني، وقد حقق منهج الشيخ عبد القاهر ذلك من خلال إنشاء نظرية النظم، التي استوفت كافة الشروط العلمية سواء في إنتاجها أو في تطبيقها؛ والمطلوب **ثانياً**، ألا تكون هذه النظرية متعارضة مع العناصر الأساسية للنظرة العربية ـ الإسلامية، وقد حقق هذا المنهج أيضاً ذلك من خلال معالجة القضية الدينية في الإعجاز بشكل مستقل.

والشيخ عبد القاهر بمحاولته هذه يضرب لنا المثل في الأسلوب الأمثل لمعالجة مشكلة عدم الاتساق بين النظرة الإسلامية والعلم (المعاصر)، فالحل ليس في طرح تصورات نظرية وشعارات تؤكد أن النظرة الإسلامية لا تتعارض مع

العلم، وهو نفسه لم يستخدم تلك الشعارات، مثلما فعل السابقون عليه؛ وإنما الحل، كما فعل هو، يكمن في التعامل المباشر مع القضايا العلمية انطلاقاً من نظرة الذات (الإسلامية) مع احترام العلم السائد المعاصر، وتحقيق إنتاج علمي أصيل نابع من الذات ومتسق مع المنهج العلمي الصحيح.

ب ـ المحاولات الحديثة في التأسيس العلمي

يمكن تقسيم المحاولات الحديثة لتأسيس العلم في المجتمعات العربية إلى نوعين من المحاولات:

الأولى، هي محاولة تأسيس العلم بحسب نظرة فكر الحداثة (أي العلم الحديث) في المجتمعات العربية، دون الوضع في الاعتبار نظرة هذه المجتمعات إلى العالم؛

والثانية، هي محاولة تأسيس ما يسمّى بـ «العلم الإسلامي» في المجتمعات العربية والإسلامية، دون الوضع في الاعتبار تناقض ذلك مع مفهوم العلم باعتباره نشاطاً إنسانياً عاماً. ويكشف واقع الحال أن كافة تلك المحاولات قد فشلت.

فالحل الذي قدمه فكر النهضة في المرحلة الأولى، المعتمد على محاولة تأسيس العلم حسب نظرة الحداثة الغربية في المجتمعات العربية، يفتقد شرط الاتساق بين نظرة المجتمع وبين النظرة العلمية. فالمجتمعات العربية، كما أوضحنا أعلاه، تمتلك نظرة إلى العالم، إسلامية في جوهرها، تتناقض بشكل أساسي مع النظرة الغربية الحديثة. فإذا أردنا أن نؤسس العلم الغربي فيها، فسوف يكون لزاماً علينا الانتظار حتى نتمكن من تغيير هذه النظرة، وتصبح نظرة هذه المجتمعات نظرة غربية حداثية.

وعلى النقيض من ذلك، يهدف دعاة العلم الإسلامي إلى تحقيق الاتساق بين العلم «الإسلامي» ونظرة المجتمع «الإسلامية»؛ فيتحقق بذلك الاتساق بين المجتمع والعلم. ولكن في الوقت نفسه، يفتقر هذا الحل إلى الاتساق بين العلم «الإسلامي» والعلم الإنساني «المعاصر». أي أن المشكلة ستتحول إلى مشكلة في الاتساق بين هذا الفكر والواقع.

لذا يصبح أنصار هذا الحل مطالبين، بغض النظر عن الاختلاف أو الاتفاق معهم، بأن تتحقق الهيمنة في المجالات العلمية الإنسانية المختلفة للعلم «الإسلامي» على العلم «الغربي» المعاصر، قبل أن يصبح هذا التصور مقبولاً كحل للإشكالية. وأغلب الظن أننا سوف ننتظر طويلاً جداً حتى يتحقق مثل هذا

الهدف، فقصارى ما يمكن للمسلمين عمله حالياً هو محاولة اللحاق بالتطور المعرفي السريع الحاصل اليوم في كافة فروع المعرفة.

يتبقى اتجاه وحيد لمحاولة تحقيق التأسيس العلمي للنهضة، وهو الاعتراف بالواقع مع بذل الجهد الفكري لتحقيق الاتساق المطلوب؛ والواقع هو أن النظرة العربية المعاصرة الكامنة في لاوعي الفرد العربي، هي من حيث الجوهر إسلامية؛ كما إن الواقع أن العلم الإنساني المعاصر هو من حيث الجوهر حداثي التوجه.

ومع بذل الجهد الفكري بالشكل الصحيح، سوف يمكن وضع هذا الاتساق في إطار نظري عام، لا يتعارض مع العناصر الأساسية للنظرة العربية ـ الإسلامية، وفي الوقت نفسه لا يتعارض مع النظرة العلمية الإنسانية المعاصرة، التي هي في طور التحول الآن بتأثير التصورات العلمية الجديدة. وبذلك يتحقق الشرطان المطلوبان لعملية التأسيس، الاتساق بين نظرة المجتمع والنظرة العلمية، والاتساق بين النظرة العلمية والواقع العلمي المعاصر.

ـ القسم الرابع: الاتساق والتأسيس العلمي للنهضة العربية

مع وصولنا إلى الجزء الأخير من المؤلَّف، تكون كافة الأدوات اللازمة لتحقيق الهدف قد اكتملت؛ وبذلك يصبح ممكناً التعامل مباشرة مع قضية تحقيق الاتساق بين النظرة العربية والعلم المعاصر. وأولى خطوات هذا التعامل المباشر، هي دراسة التجربة الأوروبية في عصر النهضة، لاستخلاص الكيفية التي تم بها تأسيس العلم في المجتمع. وانطلاقاً من ذلك، يصبح ممكناً تطبيق هذه الشروط على العلاقة بين النظرة العربية والعلم المعاصر.

أ ـ التأسيس العلمي والاتساق في عصر النهضة الأوروبية

التحليل التاريخي للكيفية التي تم من خلالها تأسيس العلم الحديث في أوروبا في العصور الوسطى، يبين بشكل لا يدع مجالاً للشك، من خلال نصوص واضحة مباشرة من الأدبيات الغربية نفسها، أن هذا لم يكن ممكناً دون العمل على تحقيق الاتساق بين النظرة الأوروبية في العصر الوسيط (النظرة المسيحية/ الأرسطية)، والعلم الحديث الجديد آنذاك.

ويمكن تقسيم عملية التأسيس والاتساق في الفكر الغربي إلى مرحلتين أساسيتين: **الأولى** هي المرحلة التي بدأت مع الثلث الأخير من العصور الوسطى الأوروبية وأوائل عصر الإصلاح الديني، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر

الميلاديين، وقد بدأت فيها عملية التأسيس العلمي انطلاقاً من الكنيسة نفسها، بما يشبه الانقسام ما بين محافظين وتقدميين؛ وفي هذه المرحلة لم تتعد عملية التأسيس مرحلة الدعوة إلى تبني الأسلوب العلمي بالمعنى العام، والنظرة العلمية بالمعنى العام أيضاً إلى الكون وللواقع.

أما المرحلة **الثانية**، فهي تلك الممتدة من عصر الإصلاح إلى عصر النهضة؛ وفي هذه المرحلة، قام بعض آباء الكنيسة وبعض الفلاسفة وبعض العلماء بعمليتي التأسيس العلمي وتحقيق الاتساق بالمعنى العلمي الدقيق للكلمة؛ وفي هذه المرحلة، تمت العمليات العلمية الحقيقية للتأسيس والاتساق من خلال أعمال فلسفية وعلمية دقيقة.

ومن خلال دراسة هاتين المرحلتين، يمكن استخلاص الشروط اللازمة لتحقيق الاتساق بين نظرة المجتمع والعلم على العموم، حتى يمكن تطبيقها على قضيتنا الخاصة بالمجتمعات العربية.

يذكر عادة أن روجر بيكون كان أول من دافع في الفكر الأوروبي الوسيط عن العلم التجريبي، كما تذكر عادة الجهود التي بذلت في كاتدرائية شارتر في فرنسا باعتبارها المؤسِسة الأولى للنظرة العلمية إلى العالم في الفكر الأوروبي، وأنها مثلت البدايات الأولى نحو التجريبية. أما كيف تتم عملية التأسيس، فهي تتركز في هذه المرحلة في تقديم التصورات النظرية عن الطبيعة أو المبادئ العامة للنظرة الطبيعية والقادرة على تحقيق الاتساق المطلوب.

أما في عصر النهضة، وبدايات عصر الحداثة، فقد استمرت عملية التأسيس العلمي في إطار النظرة المسيحية/الأرسطية السائدة، وإن كانت تبتعد بشكل تدريجي عنها مع الدخول في عصر الحداثة؛ أي أن شرط الاتساق مع النظرة القائمة، كان مرتبطاً فقط بمرحلة تأسيس العلم في المجتمع، أما في مرحلة استقراره، فمساره يكون مستقلاً وطبقاً لشروطه الداخلية.

على مستوى العلماء، يبرز كل من بويل ونيوتن كأول وأهم العلماء الأوروبيين الذين عملوا على تأسيس العلم الحديث، سواء على مستوى تأسيس التصور العلمي وقوانينه العامة، أي الفلسفة الميكانيكية؛ أو على مستوى الممارسة العلمية. وكانا يقومان بعملية التأسيس هذه في ظلّ النظرة القائمة في المجتمع، أي النظرة المسيحية، وفي اتساق معها، وربما لم يكونا لينجحا في مهمتهما في حالة معارضتهما المباشرة لنظرة المجتمع.

في ما يخص الفلاسفة كان الأكثر نجاحاً في ترويج تصوراتهم غاسندي ولايبنتز، وإن كان الثاني أكثر شهرة من الأول. وقد عمل غاسندي بوعي على تحقيق الاتساق بين النظرة الميكانيكية والنظرة المسيحية، ولم يقدم أفكاره مباشرة، وإنما استخدم أبيقور لكي يعيد تفسيره؛ وذلك لهدفين: **الأول** هو استخدام أبيقور لطرح أفكاره لتبدو أفكاراً تقليدية وليست جديدة، و**الثاني** بغرض تحجيم نفوذ أرسطو وإظهاره بمثابة أحد التصورات الإغريقية وليس التصور الوحيد.

فتحقيق الاتساق بين النظرة العلمية الجديدة، آنذاك، وهي النظرة الميكانيكية؛ ونظرة المجتمعات الأوروبية، آنذاك، وهي النظرة المسيحية ـ الأرسطية؛ كان شرطاً جوهرياً لتحقيق عملية التأسيس العلمي. ويؤكد ذلك بشكل صريح ومباشر ومن خلال دراسة تفصيلية واسعة ستيفن غوكروجر في مؤلَّف حديث (٢٠٠٦) بعنوان **انبثاق ثقافة علمية: العلم وتشكيل الحداثة، ١٢١٠ ـ ١٦٨٥**، حيث يقرر أن العلم الحديث في أوروبا لم ينشأ في ظل الاتساق مع النظرة السائدة، المسيحية الأرسطية، فقط، وإنما في تماهٍ معها، والتماهي هو الدرجة القصوى من الاتساق.

ب ـ شروط التأسيس والاتساق للعلم الأوروبي

بناء على دراسة عملية التحول في عصر النهضة الأوروبية، أمكن استخلاص شروط التأسيس والاتساق بين العلم الأوروبي الحديث ونظرة المجتمعات الأوروبية، واختصارها في شروط ثلاثة. **الأول**، إنشاء منهج عام للعلاقة بين العلم ونظرة المجتمع إلى العالم؛ و**الثاني**، المشاركة الإيجابية في صياغة المبادئ العامة للتصورات العلمية الجديدة؛ و**الثالث**، المشاركة العلمية في صياغة النموذج العلمي الجديد للطبيعة.

ويتطلب ذلك التعامل مع قضايا علمية دقيقة، ترتبط بطبيعة العلم وطبيعة النظرة إلى العالم الخاصة بذلك المجتمع، فالتعامل الواقعي مع المشكلات العلمية كان جزءاً أساسياً من عمليتي التأسيس والاتساق في عصر النهضة. ومثلت عمليات الممارسة والكشف العلمي، وبواسطة علماء أكثرهم كان من رجال الدين أو من المتدينين، دليلاً عملياً على تحقيق الاتساق؛ وفي الوقت نفسه، حافزاً نحو جعل هذا الاتساق جزءاً من الواقع المعيش، وليس مجرد تصورات نظرية.

وقد رأينا أن الفكر العلمي الأوروبي الوليد، لم ينفصل عن الفكر العلمي الإنساني الذي كانت غالبيته إسلامية في ذلك الوقت. فظلت مؤلَّفات ابن سينا

والرازي وابن النفيس العلمية في الطب تدرس في معاهد أوروبا حتى القرن السابع عشر، كما ظلت كافة جوانب العلم العربي في الفلك والرياضيات والبصريات تدرس في أوروبا حتى تفوقت عليها هذه الأخيرة.

خامساً: النتائج النهائية للعمل

الناتج النهائي لهذا العمل، بعد مسار طويل، هو تحويل التصورات العمومية التي تم التوصل إليها إلى تصورات خاصة بالمجتمعات العربية. فتصبح نظرة المجتمع المطلوب تأسيس العلم فيها هي النظرة العربية، ويصبح العلم المطلوب تأسيسه هو العلم المعاصر، ويكون المنهج الملائم لتحقيق عملية التأسيس هو منهج الفصل والوصل. وفي السطور التالية، نوضح كيف يتم تطبيق الشروط الثلاثة المذكورة أعلاه، لتحقيق الاتساق بين العلم المعاصر والنظرة العربية، سواء على مستوى العلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية.

١ ـ المنهج العام للعلاقة بين العلم والنظرة العربية

إذا شئنا أن نحقق الاتساق اليوم بين النظرة العربية ـ الإسلامية، والعلم المعاصر؛ فالشرط الأول لتحقيق ذلك هو الاعتماد على منهج الفصل ـ الوصل. ويمكن تحديد خطوات هذا المنهج في ما يلي:

ـ «الفصل ـ الوصل» هو على مستوى الموضوع العلمي المحدد، وليس على مستوى قضايا العلم ككل، أو على مستوى مجالات علمية كاملة.

ـ يتم تحديد الموضوع العلمي محل البحث بشكل دقيق، وتحديد ما إذا كان يمثل قضية علمية بحتة، أو قضية علمية ـ دينية مشتركة.

ـ إذا كان الموضوع يمثل قضية علمية بحتة، يتم التعامل معه بحسب المناهج العلمية الخاصة بمجاله العلمي.

ـ إذا كان الموضوع يمثل قضية علمية ـ دينية مشتركة، يتم تحديده بشكل دقيق، وتمييزه من الموضوعات العلمية المماثلة له.

ـ يتم تحليل الموضوع «العلمي ـ الديني» المشترك إلى موضوعين مستقلين، **أحدهما** موضوع علمي، **والآخر** موضوع ديني.

ـ يتم إنشاء العلاقة التي تربط بين شقي الموضوع.

ـ تتم معالجة الموضوع ضمن مجاله العلمي، مع الاحتفاظ بصحة العلاقة التي تم إنشاؤها سابقاً بينه وبين الشق الديني للموضوع.

٢ ـ المشاركة في صياغة العلم المعاصر

والاتساق بين الفكر العلمي المعاصر والنظرة العربية ـ الإسلامية المعاصرة، ليس تلقائياً ولا مجانياً؛ فحتى يتحقق هذا الاتساق، يجب أن يقوم المتخصصون من العرب والمسلمين بالمشاركة في الفكر العلمي المعاصر، وإنتاج أبحاث في فلسفة العلم تطرح وتصوغ تصورات تحقق الاتساق المطلوب. وهذا الأمر في الحقيقة من الناحية العلمية، ليس يسيراً، ولكنه في الوقت ذاته ليس مستحيلاً.

وتحقيق هذا التصور، أي تحقيق الاتساق بين النظرة العربية المعاصرة والتصورات العلمية المعاصرة، في أرض الواقع له شروط. **الأول**، التطبيق المنهجي الصحيح ـ الذي يتسق مع النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم ـ لطبيعة العلاقة بين العلم والدين؛ **والثاني**، عدم عزل الفكر العربي عن الفكر الإنساني، وإنما بدلاً من ذلك يجب أن تطرح محاولات التأسيس وتحقيق الاتساق بين الجانبين في إطار الفكر العلمي الإنساني المعاصر بأكمله؛ **والثالث**، المشاركة الإيجابية الفاعلة في صياغة النموذج العلمي الجديد للطبيعة، انطلاقاً من وتأسيساً على النظرة العربية المعاصرة إلى العالم.

وهذا معناه أن يطرح هذا الفكر، ليس باعتباره فكراً عربياً أو إسلامياً، وإنما باعتباره فكراً إنسانياً في المقام الأول؛ وفي إطار المبادئ العلمية المعاصرة وكجزء من المجتمع العلمي الإنساني المعاصر.

٣ ـ المشاركة في صياغة النموذج الجديد للطبيعة

المنهج العلمي لا يعمل في فراغ وإنما في إطار عام أو نموذج عام للمعرفة العلمية، يعكس نوعاً من المعرفة العمومية بالواقع. وهذا النموذج ضروري حتى يحقق المنهج العلمي الفاعلية المطلوبة، وحتى يؤدي المجتمع العلمي دوره اللازم نحو المعرفة العلمية؛ فالنموذج العلمي يمثل بشكل ما، ما هو مشترك من معرفة بين أفراد المجتمع العلمي، كما يمثل بشكل ما صورة مجردة موجزة للواقع الطبيعي والإنساني.

وفي حين إن علم الحداثة قد اعتمد مفهوم الحتمية ونموذج الذرات المصمتة التي لا تنقسم، فإن الفكر العلمي المعاصر قد اعتمد مفهوم اللاحتمية، ولكنه لم

يتمكن بعد من طرح النموذج البديل للذرة المصمتة؛ وهذا يضع مسؤولية كبيرة على عاتق الحضارة الإنسانية المعاصرة المتعددة الثقافات.

وقد سبق لنا أن بينّا كيف أن النظرة العربية ـ الإسلامية تتوافق وتتسق من حيث المبدأ، مع التصورات العلمية الجديدة، وبالتالي يمكننا أيضاً أن نقرر بأن هذه النظرة سوف تكون متوافقة مع النموذج الجديد، إذا طرح على أساس التصورات العلمية الجديدة التي تم استعراضها.

بالإضافة إلى ذلك، فالنظرة العربية المعاصرة تحفز وتدفع نحو المشاركة في تشكيل النموذج الجديد. وبالنسبة إلى الفكر العربي المعاصر، هناك نوعان من الدوافع: **الأول**، الحاجة إلى تجاوز مشكلة عدم الاتساق مع العلم المعاصر، إذ كلما استمر العلم الحديث في السيطرة على مفهومنا للعلم، وتأخر ظهور النموذج الجديد في صورته المتكاملة؛ استمرت مشكلة عدم الاتساق التي يواجهها الفكر العربي المعاصر. والنوع **الثاني**، هو الحاجة الطبيعية إلى تحقيق النهضة العلمية والمجتمعية، وهذه ثبت أنها غير ممكنة في ظل النموذج العلمي الحديث، لأنها تتعارض مع النظرة العربية إلى العالم؛ لذلك تمثل المشاركة في تشكيل النموذج الجديد، في هذه الحالة، نوعاً من الخروج من الأزمة ومحاولة نحو تأسيس العلم في المجتمعات العربية.

٤ ـ التطبيق بالنسبة إلى العلوم الطبيعية

عملية التأسيس العلمي، لها شقان أساسيان: **الأول** يخص العلاقة بين النظرة العربية والنظرة العلمية على وجه العموم؛ **والثاني** يخص القضايا العلمية ـ الدينية المشتركة.

والتأسيس في العلوم الطبيعية يرتبط بشكل أكبر بـ **الشق الأول** من القضية، إذ إن القضايا العلمية في العلوم الطبيعية ليست قضايا علمية ـ دينية مشتركة؛ فالبحث في قوانين الفيزياء الأساسية، مثلاً، كما في قوانين نيوتن والنسبية والكوانتوم، ليست له علاقة بالدين، أو بالاعتقادات الدينية. ومثل هذه القضايا ترتبط بقضية التأسيس العلمي فقط من زاوية المنهج أو النموذج الذي نعتمد عليه في معالجتها.

فالاعتماد في معالجة مثل هذه القضايا العلمية على النموذج الحتمي الميكانيكي، يعد متعارضاً مع النظرة العلمية العربية، وبالتالي يعد متعارضاً مع

قضية التأسيس العلمي. أما الاعتماد على التصورات العلمية الجديدة، والتي هي في جوهرها احتمالية، فيعد، على العكس، متسقاً مع هذه النظرة وبالتالي متوافقاً مع قضية التأسيس العلمي.

لذلك لا يتطلب تحقيق التأسيس العلمي في العلوم الطبيعية في الموضوعات التي ليس لها علاقة بالدين، على العموم سوى الاعتماد على النظرة الاحتمالية المتوافقة مع النظرة العربية إلى العالم. وهو ما يعني، كما ذكرنا أعلاه، مسؤولية الفكر العلمي العربي المعاصر عن المشاركة في العلم المعاصر انطلاقاً من نظرته الخاصة إلى العالم.

ولكن قضايا العلوم الطبيعية لا تقتصر فقط على تلك المنفصلة عن قضايا الدين، وإنما هناك أيضاً قضايا تعتبر علمية ـ دينية مشتركة، وهذه ترتبط بـ **الشق الثاني** من القضية؛ وأشهر الأمثلة على تلك القضايا نظرية داروين في التطور. ومثل هذه النوعية من القضايا هي التي تحتاج منا إلى معالجة لبيان كيف تتحقق قضية التأسيس العلمي في العلوم الطبيعية في وجود هذه القضايا المشتركة وفي ظل الإطار العام الذي طرحناه للتعامل مع قضية التأسيس العلمي.

ومنهج «الفصل ـ الوصل» هنا يفرق بشكل أساسي بين نوعي المعرفة العلمية هاتين. ففي حالة النوع **الأول** الذي نسميه بـ «المناطق الغامضة في العلم»، يتم التعامل مع القضايا المنتمية إليه على أنها قضايا علمية ـ دينية مشتركة، ولا يعد الرأي العلمي الصرف رأياً نهائياً في الموضوع. أما في حالة النوع **الثاني**، الذي تكون فيه المعارف العلمية شبه يقينية، فالتعامل معها يكون من خلال المنهج العلمي مباشرة دون الحاجة إلى تحليل القضية أو اتباع الخطوات المنهجية المرتبطة بالقضايا المشتركة.

٥ ـ التطبيق في العلوم الإنسانية

هنا تصبح طبيعة العلوم الإنسانية التي لا تفصل بشكل كامل بين الذات والموضوع، التي مثلت مشكلة بالنسبة إلى النموذج الميكانيكي، أمراً تطبيقياً طبيعياً في النموذج الجديد الذي لا يعتمد الفصل الكامل بين الذات والموضوع. فالاعتماد على منهج «الفصل ـ الوصل» يؤدي تلقائياً إلى التعامل مع العلوم الإنسانية في إطار سمتها الأساسية، وهي عدم الفصل بين الذات والموضوع.

ولكن لأن النموذج الجديد لم يتشكل بصورة كاملة بعد، ولأن القوانين

الطبيعية البديلة من القوانين الميكانيكية لم تتم صياغتها بعد، لم تظهر حتى الآن المعالجة الصحيحة للعلوم الإنسانية؛ لذلك ما زالت مشكلة العلوم الإنسانية قائمة. بهذا المعنى تكون كل موضوعات العلوم الإنسانية محلاً لتطبيق منهج «الفصل ـ الوصل» دون استثناء، وكل موضوعات العلوم الإنسانية تدخل أيضاً ضمن مجال المناطق الغامضة في العلم.

وهذا تترتب عليه نتيجة هامة، هي أن تطبيق منهج «الفصل ـ الوصل» كما طرحناه أعلاه، على الموضوعات المختلفة للعلوم الإنسانية، يؤدي إلى أن تكون الاختلافات في التصورات قائمة في كل العلوم الإنسانية. بهذا المعنى، يمكن أن تختلف التصورات التي يرتكز عليها علم الاجتماع من نظرة إلى أخرى، ولكنها تشترك في الصورة العامة للمنهج في علم الاجتماع. وهذا نراه اليوم في التعدد الكبير جداً في مذاهب علم الاجتماع، في علم النفس مثلاً، حيث تتعدد نظريات علم النفس ونظريات الشخصية، وتتقارب المناهج العلمية فيه؛ وكذلك الأمر في ما يخص علم التاريخ. . . إلخ.

بهذا المعنى، يكون التأسيس العلمي للنهضة العربية في الوقت ذاته مشاركة في تأسيس التصور الجديد للعلوم الإنسانية، ومساهمة في حل هذه الإشكالية. فالاعتماد على منهج «الفصل ـ الوصل»، إضافة إلى المساهمة الإيجابية في صياغة النموذج العلمي الجديد، ثم العمل على صياغة قوانين الطبيعة في كل مستوياتها؛ كل ذلك ينتهي في النهاية إلى تقديم حل لمشكلة العلوم الإنسانية، وتأسيسها من جديد.

مقدمـــــة

تدور كل أبواب وفصول هذا العمل حول مفهوم واحد هو «الاتساق». والاتساق (Consistency)، هو في الأساس مفهوم منطقي؛ فالقضايا أو التصورات المختلفة تكون متسقة في ما بينها، حينما تكون غير متناقضة. وانطلاقاً من هذا الأساس المنطقي، أصبح ممكناً استخدامه في ميادين أكثر عمومية، كما هي الحال في فلسفة العلم أو أي مجال فلسفي آخر.

في هذا العمل، نطرح مفهوم «الاتساق» باعتباره المفهوم الجوهري في «النظرة إلى العالم». فإذا كان لكل إنسان، أو لكل ثقافة، نظرة إلى العالم، فإن السمة الأساسية التي تميز هذه النظرة هي أنها تكون متسقة مع ذاتها ومع العالم الواقعي؛ والنظرة إلى العالم التي لا تتسم بالاتساق تسقط من تلقاء نفسها، يتركها الفرد، المجتمع، والثقافة التي تعتنقها.

على أساس هذا الاستخدام لمفهوم الاتساق، عالجنا موضوعنا في هذا العمل، وهو التأسيس العلمي للنهضة العربية. فالنظرة العربية إلى العالم يجب أن تكون متسقة مع ذاتها ومع العالم؛ والعلم باعتباره جزءاً من النظرة إلى العالم، يجب أن يكون في حالة اتساق مع النظرة نفسها، ومع العالم الواقعي.

ونجاح الحضارة العربية ـ الإسلامية القديمة في الانتشار في العالم القديم، كان بسبب «الاتساق» مع الذات ومع العالم. فنجاحها في تحقيق تقدم علمي وتكنولوجي على مستويات متعددة كان بسبب تحقيق «الاتساق» بين النظرة العربية ـ الإسلامية والعلم؛ كما إن توقف هذه الحضارة عن التقدم العلمي كان بسبب تحول طرأ على طبيعة العلم، من شأنه أن يؤدي إلى «عدم الاتساق» بينها وبين العلم.

ونجاح الفكر الأوروبي الحديث في تأسيس العلم الجديد في أوروبا العصر الوسيط، كان بسبب نجاح هذا الفكر في تحقيق «الاتساق» بين نظرة هذه

المجتمعات إلى العالم، والعلم الجديد «الحديث». والأفول الحالي للعلم الحديث والظهور التدريجي للعلم المعاصر، هو بسبب تحولات طرأت على مفهوم العلم، أنتجت العلم المعاصر، من شأنها أن تنشئ نوعاً من «عدم الاتساق» بين نظرة المجتمعات الأوروبية المعاصرة، والعلم الحديث (الذي لم يعد معاصراً).

وفشل المحاولات العربية الحديثة، في القرنين التاسع عشر والعشرين، في تأسيس العلم الحديث في المجتمعات العربية؛ هو بسبب «عدم الاتساق» بين النظرة العربية إلى العالم والعلم الحديث. كما إن نجاح هذه المجتمعات، في بدايات القرن الحادي والعشرين، في تأسيس العلم المعاصر؛ مرهون بتحقيق «الاتساق» بين العلم المعاصر والنظرة العربية إلى العالم.

كما هو واضح، يمكن تفسير كافة الظواهر التاريخية السابقة، من حيث نشأة العلم وسقوطه، سواء في المجتمعات العربية القديمة والحديثة أو المجتمعات الأوروبية الوسيطة والحديثة والمعاصرة؛ من خلال مقولة الاتساق عموماً. وإذا كان تحقيق الاتساق بين العلم والنظرة العربية إلى العالم ممكناً من حيث المبدأ، فيكون هذا العمل بمثابة محاولة لتحقيق ذلك على المستوى النظري، وبيان للشروط اللازمة لتحقيق هذه الإمكانية في أرض الواقع.

أولاً: مفهوم التأسيس العلمي للنهضة

«التأسيس العلمي للنهضة» هو مفهوم مركب، فهو يعتمد أولاً على مفهوم «التأسيس للنهضة»؛ وهو يعني، على وجه العموم، أنه لا يمكن لأي مجتمع أن يحقق نهضة حضارية إلا انطلاقاً من، أو بناء على، «أسس فكرية» يشترك في تحقيقها ويتبناها، إما صراحة أو ضمناً، كافة أو غالبية أفراد المجتمع؛ وقد أثبتنا في بحث آخر هذه القضية[١].

وهذه «الأسس» لها مستويات ثلاثة: مستوى نظرتنا واعتقاداتنا الأساسية عن العالم، ومستوى التصورات العقلية أو الفلسفية، ثم مستوى التعامل مع الواقع التجريبي.

المستوى **الأول** هو ما نعبر عنه في هذا العمل بمفهوم «النظرة إلى العالم» كما سيأتي

---

(١) سمير أبو زيد، «الفكر المصري والعربي المعاصر وضرورات التنظير،» ورقة قدّمت إلى: **الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام: أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ١٨٣ ـ ٢١٦.

بيانه بشكل تفصيلي في الفصول التالية؛ وعموماً، يعبر هذا المستوى عن تصورات كلية عامة عن الاعتقادات الأساسية التي يعتنقها المجتمع ككل، أو جزء كبير منه.

والمستوى **الثاني** يعبر عمّا هو عقلي أو فلسفي، فتطرح هذه الأسس في صورة تصورات عامة تعبر عن التوافق المجتمعي؛ ولكنها، بحكم طبيعتها كفكر عقلي، تقبل في الوقت نفسه الاختلاف حولها بين الأفراد، كما تقبل التغير والتطور؛ وذلك كما في التصورات الخاصة بطبيعة الدولة وسماتها الأساسية ومفهومنا عن العلاقة بين الأفراد والدولة... إلخ.

أما المستوى **الثالث**، فيعبر عن تصوراتنا عن الأسلوب أو الوسيلة التي يحيا من خلالها أفراد المجتمع في الواقع؛ أنشطتهم الواقعية، إنتاجهم المادي، المؤسسات التي يقيمونها، العلاقات الاجتماعية والاقتصادية التي ينشئونها... إلخ؛ وهذه هي «الأسس العلمية».

و«التأسيس العلمي للنهضة»، طبقاً لذلك، سوف يعني إعادة بناء هذه «الأسس العلمية» اعتماداً على تصورات علمية معاصرة قادرة على دفع المجتمع نحو النهضة والتحول إلى مجتمع فاعل ومنتج. وبحيث تصبح هذه الأسس العلمية الجديدة جزءاً جوهرياً من الأسس الفكرية التي يعتنقها أفراد المجتمع. في هذا المعنى يقول علي مصطفى مشرفة:

«يجب على الأمم المتحضرة أن يكون لها ثقافة مرتبطة بتاريخ الفكر العلمي فيها... إن حياتنا العلمية في مصر بحاجة إلى الالتحاق بماضينا لاكتساب القوة والحياة والضوابط اللازمة. فنحن في مصر ننقل معارف الآخرين ثم نتركها عائمة دون صلة بماضينا، ولا احتكاك بأرضنا؛ فهي بضاعة أجنبية غريبة بملامحها، غريبة بكلماتها، غريبة بمفاهيمها. فإذا ذكرنا النظريات، ربطناها بأسماء أجنبية نكاد لا نعرف ملامحها؛ وإذا تحدثنا عن المفاهيم، استخدمنا كلمات مخيفة تطرد الأفكار وتعكر الخيال. علينا أولاً أن ننشر الكتب العلمية التي ألفها العرب وترجمها الأوروبيون»[٢].

بهذا المعنى، لا تكون القضية مجرد تحقيق إنجازات بحثية علمية وتكنولوجية، ولا إنشاء مؤسسات ومنظمات علمية في المجتمع. وإنما القضية أكثر عمقاً، تختص بتحول فكر المجتمع كله، أو غالبيته، نحو تصورات علمية

---

(٢) نقلاً عن: رشدي راشد، «الوطن العربي وتوطين العلم،» **المستقبل العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٥٤ (آب/أغسطس ٢٠٠٨)، ص ٢٣.

معينة (معاصرة) من شأنها أن تجعل تحقيق هذه الإنجازات أمراً طبيعياً؛ لأنها نابعة من إيمان المجتمع نفسه بهذه التصورات العلمية.

بناء على هذا التعريف، سوف نعني بقضية «التأسيس العلمي للنهضة العربية» إعادة تأسيس مفهومنا «العلمي» لطبيعة علاقاتنا المجتمعية والمادية. وبحيث يقوم هذا المفهوم على أساس التصورات العلمية المعاصرة وعلى أساس الاتساق مع النظرة العربية إلى العالم. وبحيث يصبح مفهومنا العلمي بعد عملية التأسيس جزءاً جوهرياً من الأسس الفكرية التي يعتنقها أفراد المجتمعات العربية على وجه العموم.

وبهذا المعنى، يكون لعملية التأسيس العلمي مستويان، **الأول** تصوري نظري و**الثاني** واقعي عملي. على المستوى **النظري** يكون المطلوب تأسيس مفهومنا عن العلم (وهو هنا العلم المعاصر) في نظرتنا إلى العالم؛ وعلى المستوى **العملي** يكون المطلوب تحقيق هذه العلاقة التأسيسية في الواقع المجتمعي، أي في المؤسسات المختلفة للمجتمع. وقضيتنا في هذا العمل تقتصر على التأسيس العلمي على المستوى النظري.

والتأسيس، كمفهوم، هو عمل لا يقوم به مفكر معين وإنما هو عمل يقوم به المجتمع ككل؛ إما من خلال المشاركة المجتمعية العامة أو من خلال توفر النخبة المثقفة للقيام بعملية التأسيس نيابة عن المجتمع. أما عمل المفكر الفرد في قضية التأسيس، فهو، إما طرح الإطار العام لعملية التأسيس، وفي هذه الحالة يسمى ما تم طرحه «شروط التأسيس»؛ أو طرح تصور للفكر التأسيسي ذاته سواء على المستوى العلمي، أو النظري الفلسفي، أو الاعتقادي؛ فيمثل بذلك اقتراحاً بتصورات فكرية معينة للتأسيس.

وبخصوص تصوراتنا عن الجانب العلمي في عملية التأسيس، فنحن ننطلق من فرضية أساسية هي أن المعاينة المباشرة لواقع المجتمعات العربية تبين أن الجهود المبذولة في فكر النهضة العربية الحديثة، منذ بداياتها وحتى الآن، لتأسيس العلم في المجتمعات العربية قد فشلت؛ وأن السبب في ذلك هو أن العلم السائد في تلك الفترة، هو «العلم الحتمي الميكانيكي الحديث»، الذي يتناقض مباشرة مع النظرة العربية إلى العالم.

ولأن الفكر العلمي المعاصر هو علم غير حتمي وغير ميكانيكي، يظهر واضحاً أنه يقبل الاتساق مع النظرة العربية؛ لذلك، ستتركز محاولتنا في هذا العمل على إنشاء العلاقة بين فكر الذات ونظرتها إلى العالم، والعلم بحسب تصوراته المعاصرة.

وبهذا المعنى، تمثل قضيتنا في هذا العمل، **أولاً**، محاولة لإزالة أحد عوائق التحول إلى العلمية، وهو عدم الاتساق بين النظرة العربية والعلم؛ **وثانياً**، محاولة لوضع الشروط الصحيحة للتحول إلى العلمية في أرض الواقع. فإذا ثبت ادعاؤنا بأن عدم الاتساق بين نظرة الذات، والعلم «الحديث» كان عائقاً أساسياً نحو عملية التحول؛ وإذا نجحت محاولتنا النظرية لتحقيق الاتساق بين نظرة الذات والعلم «المعاصر»؛ كان هذا العمل عملاً إيجابياً حقيقياً، وليس مجرد عمل نظري منقطع عن الواقع.

ثانياً: مشكلة مفهوم النظرة إلى العالم

مفهوم «النظرة إلى العالم» هو مفهوم موجود في الفكر الغربي ويرجع إلى استخدام المثالية الألمانية له في عصر النهضة الأوروبية. وعلى الرغم من أنه مفهوم مطروح في الفكر الفلسفي، إلا أنه ليس خالياً من المشكلات؛ فهو في واقع الأمر مفهوم إشكالي.

فمن الناحية الاصطلاحية، لا يوجد في الفكر الغربي، وبالمثل أيضاً في الفكر العربي[3]؛ توحيد للترجمة الشائعة له عن الألمانية. ومن ناحية المضمون، لا يوجد توحيد في المضمون الذي يستعمل هذا المصطلح للدلالة عليه.

ويمكن القول على العموم، إن هذا المفهوم محدود، إن لم يكن نادر الاستعمال في التيار الرئيسي للفكر الغربي، وبالتبعية في الفكر العربي الحديث؛ ولهذا الوضع أسباب تخص طبيعة الفكر الغربي الحديث ذاته.

وعلى النقيض من ذلك، فهذا المفهوم، على الرغم من عدم استقرار ترجمته أو تدقيق مضمونه بعد، يستخدم بشكل أوسع في مجالات خلاف التيار الرئيسي لفكر الحداثة. فهو يستخدم في إطار فكر مابعد الحداثة، والتعددية الثقافية، وعلم النفس، ومابعد الكولونيالية، وفي علم اجتماع المعرفة، وفي التصورات العلمية

(٣) في الترجمات العربية استخدم مصطلح «رؤية العالم»، كما في ترجمة هلال محمد الجهاد للمصطلح الألماني الوارد في النص الأصلي في: توشيهيكو إيزوتسو، **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة وتقديم تحقيق هلال محمد الجهاد، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، واستخدم مصطلح «صورة العالم» كما في ترجمة إمام عبد الفتاح إمام للنص الإنكليزي في: ولتر ستيس، **الدين والعقل الحديث** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٨)، ص ٢٣، هذا إضافة إلى استخدام الترجمة الحرفية «النظرة إلى العالم» في العديد من الترجمات، على سبيل المثال ترجمة فؤاد زكريا لكتاب **حكمة الغرب** والذي سنعرض لمقتطفات منه في الفصول التالية.

الجديدة، خصوصاً في تفسير ميكانيكا الكم، وفي فلسفة الدين.

بماذا يوحي ذلك، يوحي بأن هذا المفهوم، «النظرة إلى العالم»، هو مفهوم يحمل في طياته مفاهيم التعددية والنسبية واللامركزية، وهذا يفسر بسهولة تجاهل فكر الحداثة له. فالمعروف لكل متخصص في تاريخ الفلسفة أن فكر الحداثة يرتكز على المفاهيم النقيض لهذه المفاهيم، فهو يرتكز على المركزية الأوروبية وعلى مفهوم «التقدم» الخطي للبشرية وعلى القدرة المطلقة للعقل... إلخ. باختصار، يمكن القول إن هذا المفهوم، أي «النظرة إلى العالم»، رغم أنه مفهوم طبيعي وبديهي، إلا أنه في واقع الأمر يعتبر متناقضاً مع فكر الحداثة الذي يلغي بشكل غير مباشر فكرة تعدد وجهات النظر إلى العالم.

ونحن الآن، كما نعرف جميعاً، ما نزال نعيش في عصر الحداثة، على الرغم من ظهور التصورات الفلسفية والعلمية الجديدة التي تبشر بظهور عصر جديد يلي عصر الحداثة، ويلي كذلك ما بعد الحداثة. ولأن فكر الحداثة، مع المحاولات المستمرة لإصلاحه، ما يزال هو الفكر السائد، يصبح مفهوم «النظرة إلى العالم» مفهوماً إشكالياً؛ سواء على مستوى توحيد المصطلح، أو على مستوى تعريف المضمون.

وعلى الرغم من الإشكاليات الفكرية التي يثيرها استخدام هذا المفهوم في الموضوعات المختلفة السابق ذكرها، إلا أن أكثرها إشكالية هو استخدامه في إطار مفهوم التعددية الثقافية. فمع الاعتراف بالتعدد الثقافي ووجود ثقافات إنسانية متعددة، وهو ما أصبح أمراً واقعاً الآن، يثور السؤال كيف تكون نظرتنا لفكر الحداثة. هل يحق لنا القول إن «الحداثة» تمثل ثقافة أعلى من باقي الثقافات، تأسيساً على مبدأ التقدم؛ أو يجب القول بالمساواة الكاملة بين الثقافات، بما في ذلك من دعم لبقاء الثقافات المتخلفة في حالة ما قبل الحداثة؛ أو نقول بوجود حداثات متعددة لها سمات ثقافية خاصة بها؟

وجوهر الإشكالية هو أن الاعتراف بوجود نظرة معينة لمجتمع معين إلى العالم يمكن أن يحمل بمعنيين: **الأول** هو أن هذه النظرة ثابتة لا تتغير، وبالتالي تحد من التطور الثقافي للمجتمع؛ **والثاني** هو أن هذه النظرة يمكن تغييرها، وبالتالي تنشأ مشكلة المرجعية التي ترتكز عليها هذه التغييرات ومدى إمكانية تحقيق ذلك في أرض الواقع، والمدى الزمني الذي يمكن خلاله تغيير نظرة مجتمع معين إلى العالم. أي أن الاعتراف بأن لكل مجتمع «نظرة إلى العالم» ليس معناه الانحياز إلى موقف معين من قضية التطور الحضاري، التي هي الجوهر الحقيقي للمشكلة. الاعتراف

بهذه النظرة، بالنسبة إلى البعض، يمثل عائقاً أمام التطور، وبالنسبة إلى البعض الآخر، يمثل اعترافاً بالتنوع الإنساني، الذي هو لازم لتطور البشرية.

ثالثاً: مضمون النظرة العربية إلى العالم

الفكر العربي المعاصر ينتمي ثقافياً/ حضارياً إلى الحضارة العربية الإسلامية؛ وهو في جوهره، كفكر يطرحه المفكرون العرب المعاصرون، يعبر، على العموم، عن محاولة التوفيق بين نظرة الحضارة الإسلامية «القديمة» إلى العالم وفكر الحداثة المعاصر. ويمكننا القول عموماً إن نظرة المثقفين والمفكرين في المجتمع تماثل التفكير الواعي عند الفرد، وإن نظرة الجمهور في المجتمع تماثل التفكير غير الواعي للفرد؛ على أساس هذا التشبيه يمكننا القول، عموماً أيضاً، إن النظرة الواعية للمجتمعات العربية، نظرة المفكرين، هي نظرة توفيقية ما بين النظرة الإسلامية القديمة والنظرة الغربية الحديثة؛ ذلك في حين إن النظرة غير الواعية للمجتمع، أي نظرة الجمهور، هي النظرة الإسلامية.

ومهمتنا في هذا العمل ترتكز بشكل أساسي على التعامل مع الواقع المجتمعي، وليس على ما نأمل في أن يكون واقعاً مجتمعياً. والرصد الموضوعي للواقع المجتمعي العربي، منذ ظهور الفكر العربي الحديث وحتى الآن، يظهر بوضوح صحة هذا التصنيف؛ فمظاهر انحياز الجمهور العربي نحو النظرة الإسلامية تبدو واضحة على مستويين: **الأول** فكري، وهو معارضة الجمهور للتخلي عن النظرة الإسلامية، بما فيها من عناصر أخلاقية ودينية، لصالح نظرة فكر الحداثة التي تطرح عناصر مناقضة لها؛ والمستوى **الثاني** سياسي، وهو انتشار الحركات الإسلامية والأرضية الواسعة التي تتمتع بها مقارنة بأي حركة سياسية أخرى، ارتكازاً، وأحيانا استغلالاً، لانحياز الجمهور إلى النظرة الإسلامية.

١ ـ يخلط البعض، خصوصاً أصحاب الأيديولوجيا، بين الكشف عن الواقع، وما نأمل في أن يكون عليه الواقع. في واقعنا الفكري، هناك على العموم فريقان: **الأول** يتمثل في المدافعين عن ضرورة تبني فكر الحداثة، بأطيافه المختلفة، ويسمى عادة بأصحاب التوجه الغربي؛ **والثاني** يتمثل في المدافعين عن التمسك بفكر الذات، بأطيافه المختلفة، ويسمى غالباً بأصحاب التوجه «الإسلامي». في التقييم المبين أعلاه، والقائل إن فكرنا الواعي يعتنق نظرة توفيقية بين الفكر الغربي وفكر الحضارة العربية ـ الإسلامية القديم، وإن فكرنا غير الواعي يعتنق النظرة الإسلامية إلى العالم، وينتظر أن تنشأ اعتراضات بخصوصه.

أصحاب التوجه «الإسلامي» ليس لديهم مشكلة بخصوص هذا التوصيف، إذ سوف يرون فيه، عن غير حق، نوعاً من التدعيم لتوجههم، إذ هو يتفق مع التوجه غير الواعي للجمهور، الذي هو إسلامي. أما أصحاب التوجه «الغربي»، فسوف تكون لديهم، عن غير حق أيضاً، مشكلة أساسية معه؛ إذ سوف يرون فيه نوعاً من الاستباق لتطور المجتمع ومحاولة لتكريس توجه معين غير معلن (إسلامي)، وأنه لا يمكن إصدار حكم عمومي على الواقع الذهني لأفراد المجتمع... إلخ.

هذه الاعتراضات هي عن غير حق؛ **أولاً** لأن مواجهة الواقع الفكري هو أمر ضروري لا مفر منه عند معالجة قضيتنا موضوع العمل، وإذا لم نفعل ذلك لن يكون ممكناً تقديم حل للقضية، وسنظل ندور في دائرة مفرغة مفادها أن العلم لا يتأسس في المجتمعات العربية، والمجتمعات العربية ترفض العلم؛ **ثانياً**، لأن الشواهد الواقعية التي تدلل على صحة هذا التصنيف قوية جداً، وسنورد في السطور التالية نصوصاً لأصحاب توجهات مختلفة تلخص بشكل واضح تماماً هذا الواقع؛ و**ثالثاً**، لأن هذا التصنيف لا يلغي قضية التطور والتحديث، فحتى لو كان صحيحاً أن نظرة الجمهور «غير الواعية» هي نظرة «إسلامية» في جوهرها، بالمعنى السلفي القديم، لا يمنع ذلك من التعامل مع هذه النظرة بما يمكننا من إنجاز عملية التحديث، بدلاً من تجاهلها فنظل نحلم بيوتوبيا لا تتحقق في أرض الواقع.

٢ ـ ولأن هذا التصور هو تصور مركزي بالنسبة إلى قضيتنا، فسوف ندعمه في هذه المقدمة بآراء اثنين من المفكرين المعاصرين من اتجاهات مختلفة، ولكنهما يتفقان على تصنيف التيارات المختلفة في الفكر العربي الحديث، بدرجات مختلفة، تحت التوجه التوفيقي[٤].

يرصد محمد جابر الأنصاري بوضوح سيادة الاتجاه التوفيقي، والتأثير غير الواعي للجمهور في توجهات التيار «الغربي» التحديثي، كما يلي:

«من ناحية، لا يمكن تصور سلفية تراثية حصرية مطلقة على صعيد الواقع المعاصر تستطيع أن ترفض جميع معطيات الحداثة بصفة قاطعة؛ ومعنى ذلك أن أي

---

(٤) نعرض هنا هذه المقتطفات كما هي بتفصيلاتها سواء عند جابر الأنصاري وهو إسلامي معتدل (أو عقلاني)، أو محمود العالم، وهو ماركسي، رغم طول هذه المقتطفات، حتى يتأكد القارئ من أن تصورنا هذا ليس انحيازاً أو ترويجاً لاتجاه معين، وهو الاتجاه الإسلامي، وذلك لأن هذه الفكرة يقوم عليها المؤلف كله.

موقف سلفي لا بد وأن يتوافق مع ضرورات الواقع الحضاري والعلمي والتقني والتنظيمي المعاصر، ولا بد له بالتالي من مقاربات وآليات توفيقية، بشكل أو بآخر...

على الجانب النقيض، فإن أي اتجاه تحديثي مهما بلغت درجة حداثته، لا يستطيع إغفال جميع عناصر التراث في الحياة العربية، ولا بد له من مقاربات توفيقية مماثلة للتعاطي مع معطيات الواقع العربي والإسلامي التي ما زالت مؤثرة بعمق وتواتر في المعتقد والفكر والسلوك. ومنذ ثلاثينيات القرن، اعترف أحد دعاة الحداثة في حينه، وهو د. محمد حسين هيكل صاحب كتاب **حياة محمد**، أن البذر التحديثي كان يرمى في التربة العربية فلا تستجيب له، ولا بد من بذر مخصوص صالح لطبيعتها (مقدمة كتابه منزل الوحي).

وقد لاحظنا كيف أن اتجاه الحداثة بمذاهبه المختلفة، قد اضطر في العقود الأخيرة إلى التوافق مع عناصر أساسية في التراث الإسلامي، خاصة بعد تراجع توجهات التحديث والعلمنة، وصعود المد الديني بين الجماهير، فاتجه الماركسيون إلى القرآن يبحثون فيه عن مفاهيم العدل الاجتماعي والصراع الطبقي والتفكير الجدلي ونحو ذلك، بعد أن كان الاعتبار الديني مغيباً في خطابهم.. بل عرضة للنقد والنقض. بينما اتجه الليبراليون إلى البحث في المصادر الإسلامية عن معاني الحرية الفردية والشورى ذات المفهوم الديمقراطي، وإمكانيات الليبرالية التعددية الروحية والاعتقادية إلى غير ذلك، بعد أن ظل خطابهم تغريبياً خالصاً في البداية. ويعترف أحد أبرز ممثلي هذا الاتجاه، وهو د. جلال صادق العظم صاحب نقد الفكر الديني في مراجعة جديدة لتجربته، بأن تقديرات التحديث والعلمنة بمعزل عن الدين في تأثيره الاجتماعي كانت تقديرات: «فيها مقدار كبير من التبسيط والفجاجة والتفاؤل الذي لم يكن في محله»(٥).

وفي فترة أسبق، شهدنا كيف اضطر الاتجاه السلفي المحافظ إلى تعديل شبه نوعي في مفردات خطابه، تحت ضغط التطورات الثورية التقدمية في منتصف القرن، فظهر لدينا فقهاء وشيوخ دين يتحدثون عن اشتراكية الإسلام وثوريته وديمقراطيته... إلخ، كما فعل الشيخ مصطفى السباعي زعيم الإخوان المسلمين في سوريا في كتابه **اشتراكية الإسلام**، الذي دخل أدبيات الحركة الناصرية... هذا يعني أن الظاهرة التوفيقية في الفكر والواقع العربيين والإسلاميين، لا تنحصر

---

(٥) **الحياة**، ٢٥/٦/١٩٩٧.

في اتجاه فكري بعينه، وأنها أوسع وأخطر في واقع الأمر مما تتبدى في ظاهر الخريطة الفكرية[٦].

ويؤكد محمود أمين العالم، وهو من أنصار الفكر الماركسي، التصور التوفيقي نفسه، في النص التالي:

«كانت الثنائية وليس الاستقطاب، الإطار النظري أو رد الفعل الفكري لصدمة الحداثة ذات الطابع الملتبس كما ذكرنا من قبل. وقد تولد عن هذه الصدمة من ناحية انبهار بما تتضمنه الحداثة الأوروبية من منجزات علمية وتكنولوجية وتنظيمية وتشريعية وإدارية، كما تولد عنها من ناحية أخرى الرفض والمقاومة، لما تتضمنه من عدوان يمس الذاتية الوطنية، ومن أفكار وقيم تمس الخصوصية الدينية والهوية الحضارية العربية الإسلامية عامة...

وفي إطار هذه الثنائيات الملتبسة، والمتداخلة فكراً وواقعاً، مجتمعاً وسلطة، أخذت تسود التوفيقية كجسر نظري بين هذه الثنائيات المختلفة، التي تحددت صيغتها في ثنائيات التراث والتحديث، الأصالة والمعاصرة، النقل والعقل، التقليد والتجديد؛ إلى غير ذلك من ثنائيات مترادفة ما تزال تسيطر بمستويات متفاوتة على فكرنا العربي المعاصر في تجلياته المختلفة.

وكان من الممكن أن يجد الفكر العربي، وخاصة في مجال التراث الديني، توازياً وتوازناً داخل بعض هذه الثنائيات؛ فيجد في الشورى الإسلامية مرادفاً للديمقراطية الغربية، ويجد في الدعوة إلى العدل مرادفاً لمفهوم الحرية، ويجد في دعوة النص المقدس إلى التفكر والتدبر، وفي الحديث عن طلب العلم، ولو في الصين، ما يوازي مفاهيم العلم والعقلانية في التراث الغربي، فضلاً عمّا في تراثنا القديم من منجزات فقهية وعلمية وفكرية، كانت من مصادر هذه الحضارة نفسها، إلى غير ذلك.

* * *

إلا أن هذه الاجتهادات وغيرها، التي ما تزال حية متجددة في فكرنا حتى اليوم، كانت وما تزال تؤكد الذهنية التوفيقية أكثر مما تلغيها، وإن كانت تتراوح

---

(٦) محمد جابر الأنصاري، «النهج التوفيقي: إشكالية اللاحسم في الفكر وفي الواقع،» في: «الفكر العربي المعاصر: تقييم واستشراف ـ ندوة بحثية،» **عالم الفكر**، السنة ٢٦، العددان ٣ ـ ٤ (١٩٩٨)، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

العلاقة أو المرتبة بين طرفي هذه الثنائيات بين مفكر وآخر. على أنه من الملاحظ رجحان كفة الجانب التحديثي العقلاني وسيادته نسبياً على الجانب التقليدي عند أبرز مفكري النهضة، وعند من واصل مسيرتهم الفكرية النظرية حتى اليوم، دون أن يعني هذا إلغاء الثنائية التوفيقية أو تجاوزها في نسقهم الفكري. . .

وفي تقديري، إن هذا الطابع الثنائي في توجهه العقلاني، وهذا الطابع الأصولي الاستقطابي، كانا بمثابة رد فعل فكري نظري لهذه الثنائيات التي فرضها موضوعياً الوافد والغازي والمحتل الأوروبي، بجانبيه المتحضر والمستعمر على السواء. . . على أن الطابع الثنائي التوفيقي أو الطابع الأصولي لمختلف التيارات الفكرية لم يكن مجرد رد فعل، بل كانت كذلك محاولات للتلاؤم والتكيف مع الواقع السائد المفروض»[٧].

ونكتفي بهذه النصوص لتأييد موقفنا القائل إن الواقع العربي المعاصر يتميز باعتناق عموم الجمهور للنظرة العربية الإسلامية كنظرة غير واعية إلى العالم. وبأن القضية التي تواجهنا، ليست محاولة إلغاء هذه النظرة، فهذا ثبت فشله سابقاً، وإنما كيفية تحقيق الاتساق بين هذه النظرة من جهة، والتصورات الحديثة على العموم، والتصورات العلمية على الخصوص، من جهة ثانية.

رابعاً: النظرة العربية، والنظرة الإسلامية

مفهوم النظرة إلى العالم هو مفهوم اجتماعي/ حضاري يعبر عن نظرة معينة إلى العالم تقبع في اللاوعي الخاص بمجتمع معين يمثل جزءاً من حضارة معينة. فعندما نقول النظرة العربية إلى العالم، فالمقصود هو نظرة المجتمعات العربية إلى العالم؛ وعندما نقول النظرة الإسلامية إلى العالم، فالمقصود هو نظرة المجتمعات الإسلامية إلى العالم؛ ففعل النظر له فاعل معين، هو المجتمع، وله عقلية معينة هي لاوعي هذا المجتمع.

وإذا كانت النظرة إلى العالم إنما تقبع في اللاشعور، وكان موضوعنا في هذا العمل هو المجتمعات العربية المعاصرة، وكان الدفاع عن خصوصية الذات الحضارية الإسلامية هو موقف عموم الجمهور، كما أسلفنا؛ أمكن لنا القول إن نظرة المجتمعات العربية المعاصرة إلى العالم هي نظرة إسلامية في جوهرها. لذا، يصبح

---

(٧) محمود أمين العالم، «الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر،» **قضايا فكرية**، العددان ١٥ ـ ١٦ (حزيران/ يونيو ـ تموز/ يوليو ١٩٩٥)، ص ١٢ ـ ١٣.

التساؤل عن صحة اختيار التسمية، النظرة العربية أم النظرة الإسلامية، مبرراً.

الطرح الصحيح لهذا الموضوع يجب أن ينطلق من تحديد قضيتنا التي نعالجها، وهي قضية النهضة. والنهضة هي مفهوم اجتماعي يعبر عن تحول مجتمعات معينة من حالة التأخر الحضاري إلى حالة النهوض والتحول إلى مجتمعات فاعلة ومنتجة، والمجتمعات محل البحث هنا هي المجتمعات العربية المعاصرة. والمجتمعات العربية المعاصرة هي جزء من المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ولكنها ليست متماهية معها.

لا خلاف في أن قضية النهضة هي قضية أساسية بالنسبة إلى كل المجتمعات الإسلامية. والمجتمعات الإسلامية موجودة في أفريقيا وآسيا وأوروبا والأمريكتين، مثلما هي موجودة في المنطقة العربية. وبالتالي، فمفهومنا للنهضة وشروطها وتحديدنا للظروف التي تحكمها يختلف نسبياً من مجتمع «إسلامي» إلى آخر في كل منطقة منها. لذلك، إذا كنا بصدد معالجة قضية النهضة بصورة صحيحة، فيجب تحديدها بحدود المجتمع موضوع البحث، حتى يمكن طرح القضية والتعامل معها بشكل علمي صحيح.

وموضوعنا الذي يجب أن تنسب إليه قضية النهضة، في حالتنا هذه، هو المجتمعات العربية. وأحد الأسس الجوهرية لقضية النهضة، كما ذكرنا أعلاه، هو نظرة هذا المجتمع إلى العالم؛ لذا وجب تحديد هذه النظرة باعتبارها خاصة بهذا المجتمع؛ فالمطلوب هو معالجة نظرة «المجتمعات العربية» إلى العالم باعتبارها موضوع البحث.

وهذا بطبيعة الحال لا يتناقض مع كون هذه النظرة في جوهرها متفقة أو حتى متطابقة مع النظرة الإسلامية إلى العالم، كما لا يتناقض مع وجود أعراق غير عربية في المنطقة العربية نفسها، حيث تمتلك هذه الأعراق النظرة العربية الإسلامية نفسها، ولا يتناقض أيضاً مع وجود أديان أخرى غير إسلامية، حيث يمتلك أصحاب هذه الأديان، أيضاً، نفس النظرة العربية الإسلامية. وهو ذات الأمر الذي نجده في الثقافات/ الحضارات الإنسانية الكبرى، مثل الحضارة الغربية الحديثة والحضارات الهندية والصينية المعاصرة.

ففي النهاية موضوعنا هو نهضة المجتمعات العربية المعاصرة، ونظرة هذه المجتمعات هي المكون الجوهري في الموضوع؛ لذلك يكون العنوان الصحيح هو «النظرة العربية إلى العالم». أما إذا كان موضوعنا هو المجتمعات الإسلامية على

العموم، وقد كان ممكناً أن يكون هذا موضوع اهتمامنا، فسوف تكون نظرة المجتمعات الإسلامية إلى العالم هي المكون الجوهري؛ ويكون العنوان الصحيح هو «النظرة الإسلامية إلى العالم».

خامساً: تاريخ العلم، والنظرة إلى العالم

أحد النتائج المترتبة على قبولنا فكرة أن العلم هو جزء من نظرتنا إلى العالم، أن ننظر إلى المفاهيم العلمية في إطار الحضارة التي نشأت فيها. وهنا تواجهنا مشكلة المصطلحات؛ فالمصطلحات التي تستخدمها فلسفة العلم المعاصرة للبحث في تاريخ العلم ناشئة أصلاً في ظل فكر الحداثة الذي لا يعترف، ضمناً، بمفهوم تعدد النظرات إلى العالم. لذلك نجد أن المفهوم العلمي «الثابت»، المطروح في إطار فكر الحداثة، يستخدم للبحث في تاريخ العلم في الحضارات المختلفة باعتباره محتوياً نفس المضمون؛ وذلك على الرغم من أن مضمونه يختلف كثيراً باختلاف النظرة إلى العالم التي يطرح في إطارها. وهذا يخلق مشكلات كثيرة، جميعها مرتبط بقضيتنا المطروحة في هذا العمل.

وسنركز في هذا العمل على مفهوم الاستقراء. فمفهوم الاستقراء طرح **أولاً** في الحضارة اليونانية القديمة؛ وطرح **ثانياً** في الحضارة الإسلامية القديمة، في ظل نظرة إلى العالم مختلفة جذرياً عن النظرة اليونانية القديمة؛ ثم طرح **ثالثاً** في الحضارة الأوروبية الحديثة في ظل نظرة إلى العالم مختلفة عن الاثنتين؛ و**أخيراً**، يطرح هذا المفهوم في الفكر العلمي المعاصر الذي يعتنق، بشكل غير معلن، نظرة جديدة إلى العالم لها ارتباط جزئي فقط بالنظرة الحديثة إلى العالم. وفي الواقع فإن كل مفهوم من هذه المفاهيم يختلف بشكل جوهري عن الآخر حتى ولو كان الموضوع واحداً، وهو استقراء الطبيعة والوصول من الجزئي إلى الكلي.

سنعرض في ثنايا البحث هذه القضية بشكل تفصيلي، ولكن ما نريد أن نؤكده هنا، هو أن هناك مشكلة مفاهيم ناتجة من أن الفكر العلمي يمر بمرحلة انتقالية تعترف بالتنوع الثقافي، ولكنه في الوقت نفسه يعتمد على مفاهيم علم الحداثة التي لا تعترف بهذا التنوع؛ وأن معالجة المشكلات انطلاقاً من إدراك وجود اختلافات حول مضمون هذه المفاهيم، يؤدي إلى حل إشكالات كثيرة طرحت وما تزال مطروحة في تاريخ العلم.

والأكثر أهمية بالنسبة إلى موضوعنا في هذا العمل، هو أن اعتماد هذا التصور يطرح بشكل تلقائي القضية التي نعالجها هنا وهي التأسيس العلمي للنهضة. فإذا

كان مفهوم الاستقراء، وبالتالي مفهومنا للعلم، مختلفاً في ظل نظرة الحداثة عنه في ظل النظرة العلمية المعاصرة؛ فستكون القضية القائلة إن النظرة العربية، المختلفة عن الاثنين، متناقضة مع مفهوم العلم في فكر الحداثة؛ ولكنها، في الوقت نفسه، متسقة مع المفهوم نفسه في الفكر العلمي المعاصر، قضية ممكنة مبدئياً.

فعلى الرغم من أن هذه القضية تحتاج إلى إثبات، إلا أنه من الممكن منطقياً أن يكون مفهوم الاستقراء بحسب فكر الحداثة متناقضاً مع النظرة العربية، وأن يكون، في الوقت نفسه، مفهوم الاستقراء بحسب النظرة العلمية المعاصرة، متسقاً مع هذه النظرة. وما ينطبق على مفهوم الاستقراء، ينطبق على كافة المفاهيم العلمية الأخرى، وعلى مفهومنا عن العلم على وجه العموم. وفي الواقع، ستكون مهمة هذا العمل هي إثبات هذه القضية، تأسيساً على إثبات قضية تبعية العلم لنظرتنا إلى العالم.

سادساً: عبد القاهر الجرجاني

١ ـ من الأشياء الهامة بالنسبة إلى القضايا التأسيسية، وبخاصة في حالة الفكر العربي الإسلامي، الاعتماد على نموذج من التراث حتى تنجح عملية التأسيس. فالاتجاه العلماني أو الحداثي، يعتمد ابن رشد كنموذج لتأسيس مفاهيمه التنويرية الحداثية؛ والاتجاه السلفي الذي يدعو إلى التجديد من خلال العودة إلى الأصول يعتمد ابن تيمية كنموذج لتصوره المطلوب؛ والاتجاهات التي تنحو نحو المزج بين الفلسفة والدين يعتمد بعضها الفكر الأشعري كنموذج؛ وبعضها الآخر الفكر المعتزلي عموماً كنموذج؛ والاتجاه الذي يعتمد على التأويل يعتمد ابن عربي كنموذج، وهكذا. ولسوف نرى في هذا العمل أن الفلاسفة والعلماء الغربيين، في مرحلة التأسيس للنهضة، قد لجأوا أيضاً إلى فكرة النموذج؛ فاتخذ **بعضهم** النموذج الأرسطي، و**بعضهم** الآخر النموذج الأفلاطوني، و**البعض** الثالث النموذج الأبيقوري، وهكذا.

والسبب في ذلك واضح، فالهدف الذي يهدف إليه كل فريق، هو «غرس» التصور الذي يطرحه في فكر الذات وتثبيته. وأفضل وسيلة لتحقيق ذلك هي الاعتماد على جزء من فكر الذات نفسه باعتباره نموذجاً على صحة، أو دليلاً على نجاح هذا التصور في تحقيق المطلوب. وهذا ليس عملاً ذرائعياً أو نفعياً دون مضمون حقيقي، وإنما هو عمل صحيح تماماً؛ إذ يؤدي إلى إيضاح الفكر الجديد في أوضح صورة ممكنة، وذلك بحيث يمكن في ما بعد إقامة باقي البناء على

الأساس الذي تم الارتكاز عليه. ولا يعني ذلك أن النموذج المختار من التراث، مهما كان سابقاً لزمنه، يمتلك فكراً معاصراً؛ فالاختلافات جوهرية بين أي فكر قديم مهما كان، وما وصل إليه فكرنا الحديث والمعاصر، وإنما يعني فقط أنه يمتلك مبادئ عامة يمكن تأسيساً عليها إقامة الفكر المعاصر المطلوب.

وبالنسبة إلى قضيتنا المطروحة في هذا العمل، النموذج المناسب للوصول للهدف المطلوب هو أعمال الشيخ عبد القاهر الجرجاني. وعلى وجه التحديد، معالجته قضية «الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم**» في مؤلفاته الثلاثة المعروفة **الرسالة الشافية في الإعجاز**[٨] **دلائل الإعجاز**[٩] **أسرار البلاغة**[١٠]. وربما يكون مناسباً في هذه المقدمة تقديم بعض الخطوط العامة التي تظهر مناسبته لموضوعنا، ونرجئ التفاصيل إلى معالجتنا التفصيلية في موضعها المناسب من البحث.

٢ ـ من المهم أولاً بيان سمات النموذج الملائم، من وجهة نظرنا، للمعالجة التي سنقدمها في هذا العمل.

الهدف النهائي الكامن خلف قضيتنا التي نطرحها في هذا العمل، هو تحقيق الاتساق بين النظرة العربية والعلم؛ ولن يكون ذلك ممكناً إلا من خلال الاعتماد على التصورات العلمية الجديدة المعاصرة التي تقدم منهجاً يعتمد على المفهوم الاحتمالي للاستقراء، ويعبّر عن «الفصل ـ الوصل» في الوقت نفسه، وهو أمر سنوضحه تفصيلياً في هذا العمل. وبذلك يكون المطلوب هو إثبات أن كلاًّ من العلم بمفهومه المعاصر والنظرة العربية إلى العالم، يقبلان، وإن بناء على أسس مختلفة، مفهومين أساسيين، هما المفهوم الاحتمالي للاستقراء، ورفض الفصل بين الذات والموضوع؛ وإذا ثبت ذلك، ثبت الاتساق بين العلم المعاصر والنظرة العربية.

لذا، إذا أردنا أن نرتكز على نموذج من التراث لتحقيق هذه القضية، يجب أن يتسم هذا النموذج بالسمات الآتية: **الأولى** أن يكون نموذجاً علمياً، بمعنى أن يعالج قضية علمية؛ **الثانية**، أن يعتمد على المفهوم الاحتمالي للاستقراء، كما فهمه الفكر العربي ـ الإسلامي القديم؛ **الثالثة**، أن يعتمد عدم الفصل الكامل بين

---

(٨) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، **الرسالة الشافية في الإعجاز** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨).

(٩) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، تعليق محمود محمد شاكر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠).

(١٠) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، **أسرار البلاغة**، تعليق محمود محمد شاكر (القاهرة: دار المدني، ١٩٩١).

الذات والموضوع، أيضاً في حدود فهم هذا الفكر للعلاقة بين الذات والموضوع أو بين العلم والدين.

ليس من الصعب العثور على نماذج علمية عديدة، في الفكر العربي الإسلامي القديم، تطبق المفهوم العربي الاحتمالي للاستقراء، إذ كان هو المفهوم السائد، كما سنرى في ما يلي من هذا العمل؛ أما مفهوم «عدم الفصل بين الذات والموضوع»، فالأعمال التي تظهره في الفكر العربي القديم نادرة.

وفي الفكر العلمي المعاصر، كما في الفكر العلمي العربي القديم، لا يظهر هذا التطبيق، أي تطبيق «الفصل ـ الوصل»، بشكل واضح في التطبيقات الخاصة بالعلوم الطبيعية(١١)، ولكنه موجود بشكل أساسي في التطبيقات الخاصة بالعلوم الإنسانية، أي العلوم التي تعالج قضايا الإنسان بما هو إنسان.

ومثل هذه التطبيقات العلمية «الإنسانية»، لم توجد في الفكر العربي إلا في تطبيقين اثنين فقط، إضافة إلى تطبيق ثالث مقترح من طرفنا. والتطبيقان المعروفان اللذان يطبقان منهج الاستقراء العلمي في موضوعات إنسانية، هما **علم أصول الفقه** في تطوراته المتعددة، و**علم العمران** عند ابن خلدون. هذا مع ملاحظة أن علم أصول الفقه، رغم أنه مجال موضوعي إنساني وعلمي بالأصالة، إلا أنه يقتصر على الإنسان المسلم فقط؛ فهو علم ليس لكل إنسان بما هو إنسان، وهو بذلك يفتقد الشرط الثاني للعلوم الإنسانية.

أما التطبيق الثالث الذي نضيفه من عندنا فهو نظرية «النظم» عند عبد القاهر الجرجاني التي نظر إليها المتخصصون على أنها نظرية في البلاغة العربية والنقد الأدبي، ولذلك رأوا أنها تخص مجال الأدب وليس العلم. ولكن التحليل الدقيق يبين أن نظرية «النظم» عند الشيخ عبد القاهر هي، من الناحية المجردة، نظرية في اللغة تقوم على أساس منهج الاستقراء كما عرفه العرب. ليس هذا فقط، وإنما هي نظرية في اللغة على وجه العموم، وليس في اللغة العربية فقط. فاستوفت بذلك الشرطين الأساسيين لكل علم إنساني عام، وهما

---

(١١) في نظريات فلسفة العلم المعاصرة، وفي أدبيات علم اجتماع المعرفة، خصوصاً بعد ظهور ميكانيكا الكمّ، حتى في العلوم الطبيعية، لا يوجد فصل تام بين الذات والموضوع، والمنهج المسيطر في الواقع هو منهج الفصل ـ الوصل، ولكنه لا يظهر بوضوح إلّا في العلوم الإنسانية بسبب طبيعتها الخاصة، انظر: سمير أبو زيد، **العلم وشروط النهضة: التصورات العلمية الجديدة والتأسيس العلمي للنهضة العربية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٨)، ص ١٦١ ـ ١٩٠.

استخدام منهج الاستقراء، وكون موضوعها موضوعاً للإنسان بما هو إنسان.

٣ ـ وتصوراتنا هذه التي نطرحها بالنسبة إلى نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ليست مجرد آراء مرسلة ناتجة عن ميول ذاتية أو رؤية غير علمية، وإنما هي نتاج ثلاثة أبحاث منشورة عن هذا الموضوع؛ منها اثنان منشوران ومحكمان في مجلات أكاديمية متخصصة في الموضوع[١٢]. وكانت هذه التصورات ناتجة من معالجتنا لمنهج الشيخ عبد القاهر وظهور نظرية «النظم» في سياق تناوله لقضية «الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم».

فقد طرحنا في هذه الأبحاث ثلاثة أسئلة أساسية عن منهج الشيخ عبد القاهر في معالجة هذه القضية لم تطرح سابقاً. حيث اقتصرت المعالجات السابقة منذ ظهرت نظرية النظم في القرن الخامس الهجري (العاشر الميلادي) على شرح الجانب التطبيقي للنظرية، أما الجانب المنهجي لها فظل دون معالجة حتى أيامنا هذه. وكان من نتيجة معالجتنا لمنهج الشيخ عبد القاهر لقضية «الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم» أن ظهرت لنا نظرية «النظم» كنظرية تمتلك السمات الأساسية لأي علم من العلوم الإنسانية، وإن كان ذلك في حدود النظرة العربية الإسلامية القديمة للمنهج العلمي الاستقرائي.

من الطبيعي أن يتساءل القارئ الآن كيف يمكن أن لا تظهر الطبيعة العلمية لنظرية «النظم» منذ ألف سنة حتى العصر الحالي، وأن تتجه ظنونه إلى أن الأمر لا يعدو أن يكون محاولة لتضخيم جانب معين من التراث يميل إليه الباحث. الحكم المسبق على الموضوع بدون دراسته دراسة موضوعية، وبدون تمحيص ونقد وجهة النظر المطروحة، هو خطأ. ولكن ذلك ينتج عادة كرد فعل سلبي على الفعل الأصلي الذي يقوم به بعض الباحثين بادعاءات عديدة تضر التراث والدين والعلم معاً. ففي نهاية الأمر هناك أبحاث كثيرة معاصرة في تاريخ العلم العربي، لها قيمة علمية حقيقية، تكشف عن القيمة العلمية لأعمال

(١٢) انظر: سمير أبو زيد: «نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني: أول محاولة في العلوم الإنسانية؟،» **المواقف** (المركز الجامعي مصطفى اسطمبولي ـ الجزائر)، العددان ١ ـ ٢ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٧)؛ «منهج التجديد الديني عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني،» ورقة قدّمت إلى: المؤتمر الدولي التاسع للفلسفة الإسلامية، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم (نيسان/ أبريل ٢٠٠٤)، ونشر أيضاً في: **مجلة كلية دار العلوم**، العدد ٣٦ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٥)، وكلية دار العلوم هم أهل التخصص الدقيق في الموضوع. انظر أيضاً: سمير أبو زيد، «المنهج العلمي عند عبد القاهر الجرجاني: قراءة في نظرية النظم،» ورقة قدّمت إلى: الندوة السنوية الرابعة عشر للجمعية الفلسفية المصرية عام ٢٠٠٢، ونشر أيضاً في: **مجلة الثقافة الجديدة** (نيسان/ أبريل ٢٠٠٣).

عديدة في التراث العربي ـ الإسلامي، لم تكن معروفة من قبل[١٣].

ولسوف نرجئ الرد على ذلك إلى القسم الثالث من هذا العمل، حيث نورد دعوانا مؤيدة بالتحليلات الضرورية وبالتفصيلات التي طرحناها في الأبحاث العلمية التي قمنا بها ونشرناها في مراكز التخصص. ونلتفت الآن إلى القضية التي نعالجها هنا وهي قضية النموذج. فإذا افترضنا صحة دعوانا بأن نظرية «النظم» هي على المستوى النظري نظرية علمية في اللغة تنتمي إلى مجال العلوم الإنسانية، فإنها بذلك تمتلك الشرطين اللذين وضعناهما لاختيار النموذج الذي سنعتمد عليه في قضية الاتساق بين العلم والنظرة العربية. وهما اعتماد الاستقراء كما فهمه الفكر العربي الإسلامي القديم، واعتماد قضية مشتركة «علمية ـ دينية»، وهي في حالتنا هذه قضية «الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم».

وبذلك يمكننا اعتبار أن المنهج الذي استخدمه الشيخ عبد القاهر الجرجاني في طرح نظريته في النظم بمثابة نموذج عملي، قائم في الواقع، للمنهج العلمي الذي نهدف إلى تأسيسه في الفكر العربي، أو النظرة العربية المعاصرة. هذا مع الوضع في الاعتبار أن مفهوم النموذج يعني بحكم معناه اللغوي، الاسترشاد وليس المطابقة. فإذا اعتمدنا النموذج الملائم فإن تطبيقه سيكون في حدود الإطار العام له. أما التطبيق الواقعي فيكون في إطار الواقع المعاصر، أي العلم بمفهومه المعاصر بحسب تصوراته الجديدة. فالهدف من الاعتماد على نظرية «النظم» كنموذج لا يتعدى الإطار العام، أما التطبيق فيكون طبقاً لمعارفنا المعاصرة، التي تقبل الاتساق، كما سنثبت في هذا العمل، مع النظرة العربية الإسلامية.

سابعاً: تقسيم العمل

موضوع هذا العمل هو إنشاء العلاقة التأسيسية بين النظرة العربية إلى العالم، والفكر العلمي المعاصر؛ وهذا يتطلب منطقياً تحديد مفهوم «النظرة العربية» من جانب، ومفهوم «الفكر العلمي المعاصر» من جانب آخر؛ ثم تقديم التحليلات التي تنشئ العلاقة بينهما.

مفهوم «الفكر العلمي المعاصر» قدمناه تفصيلياً في عمل سابق[١٤]، كما

---

(١٣) من أهم الأمثلة على ذلك أعمال رشدي راشد المشهورة في تاريخ العلم العربي، انظر: وائل غالي، **تاريخ العلوم العربية وتحديث تاريخ العلوم: بحث في إسهام رشدي راشد**، سلسلة العلوم والتكنولوجيا (القاهرة: مكتبة الأسرة؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥).

(١٤) انظر: أبو زيد، **العلم وشروط النهضة: التصورات العلمية الجديدة والتأسيس العلمي للنهضة العربية.**

نطرح عناصره الأساسية في نهاية القسم الثالث من هذا العمل. لذلك يكون المطلوب هنا، **أولاً**، تقديم مفهوم «النظرة العربية إلى العالم»، ثم، **ثانياً**، إنشاء العلاقة المطلوبة بينها وبين العلم المعاصر. ولكن لأن مفهوم «النظرة العربية» له بعد تاريخي أساسي سواء من حيث مصدر هذه النظرة، كما سيتضح في سياق العمل، وهو القرآن الكريم؛ أو من حيث علاقته بالعلم العربي ـ الإسلامي، أصبح التناول التاريخي للموضوع ضرورياً. ولأن الجانب التاريخي للموضوع أصبح أساسياً، يصبح فهم «العلم» باعتباره مفهوماً تطورياً تاريخياً ضرورياً أيضاً.

لذلك بات هناك أربع قضايا أساسية مطلوبة في هذا العمل: **الأولى** هي إنشاء مفهوم «النظرة العربية إلى العالم»؛ و**الثانية** هي إنشاء المفهوم التاريخي التطوري للعلم؛ و**الثالثة** استعراض المحاولات السابقة، سواء في الفكر العربي ـ الإسلامي القديم أو الفكر العربي الحديث لإنشاء العلاقة بين النظرة العربية والعلم؛ و**الرابعة** والأخيرة تحقيق علاقة الاتساق المطلوبة بين الجانبين على المستوى النظري.

لذلك ينقسم هذا العمل إلى أربعة أقسام: النظرة العربية إلى العالم، النظرة إلى العالم والمنهج العلمي، النظرة العربية والنظرة العلمية المعاصرة إلى العالم، الاتساق والتأسيس العلمي للنهضة العربية.

ـ في القسم **الأول**، **الفصل الأول**، نستعرض مفهوم «النظرة إلى العالم» كما هو مطروح في الأدبيات؛ ونركز في هذا الاستعراض على العلاقة السيكولوجية، في اللاوعي الفردي والمجتمعي، بين النظرة إلى العالم وسلوك الفرد، وبالتالي المجتمع، في الواقع؛ وذلك بهدف تأييد تصورنا المركزي في هذا العمل، وهو أن النظرة العربية إلى العالم التي تتناقض مع العلم الحديث كانت وما تزال تمثل عائقاً سيكولوجياً أساسياً أمام تجاوب الفرد والمجتمعات العربية مع العلم في تصوره الميكانيكي الحديث.

في **الفصل الثاني**، اعتماداً على التصور الذي قدمناه لمفهوم النظرة إلى العالم، نقدم تصورنا الخاص عن «النظرة العربية إلى العالم». ويرتكز هذا المفهوم على أن النظرة العربية المعاصرة إلى العالم هي، تقريباً، نفس النظرة العربية ـ الإسلامية القديمة إلى العالم، وأن هذه وتلك يمكن استخلاصهما من نصوص **القرآن الكريم**.

في **الفصل الثالث**، نقوم بتفصيل العناصر المعرفية في النظرة العربية إلى العالم التي تم استخلاصها في الفصل السابق، ثم نقوم ببيان كيف تظهر هذه العناصر المعرفية في العلم العربي، كما مارسه العرب في الحضارة العربية ـ الإسلامية القديمة؛ وفي الجزء الأخير من هذا الفصل، نطرح قضية الاتساق في النظرة إلى

العالم على العموم، وفي النظرة المعرفية العربية على الخصوص. ونبين علاقة مفهوم الاتساق في النظرة إلى العالم بتوقف العلم العربي المتقدم في القرون الأربعة الأولى عند نقطة معينة وعدم دخوله مرحلة العلم الحديث.

- في **القسم الثاني** من هذا العمل نعالج ما نسميه بتاريخية العلم، اعتماداً على مفهومنا الذي سبق تأسيسه، وهو أن العلم هو جزء من نظرتنا إلى العالم. وبالتالي فتغير أو تطور النظرات إلى العالم يؤدي إلى تغير العلم. وقد اعتمدنا في بيان هذا المعنى على المفهوم المركزي في العلم وهو مفهوم الاستقراء.

ففي **الفصل الرابع** نطرح مفهوم الاستقراء كمفهوم تطوري عبر أربع نظرات متتالية، هي النظرة اليونانية القديمة، النظرة الإسلامية القديمة، النظرة الغربية الحديثة، والنظرة العلمية المعاصرة. وفي إطار هذا التصور التاريخي نقوم في **الفصل الخامس** باستعراض موجز للمحاولات العلمية شبه المعاصرة من التراث. ونوجز هنا، بغرض المقارنة، ثلاث محاولات هي محاولة ابن رشد، ومحاولة ابن خلدون، ومحاولة عبد القاهر الجرجاني.

وبناء على هذا التصور الذي يربط بين النظرة إلى العالم لحضارة معينة والعلم السائد فيها أصبح ممكناً طرح العلاقة بين النظرة العربية والعلم الغربي الحديث باعتبارها علاقة تناقض، وهذا هو موضوع **الفصل السادس** من العمل. حيث نطرح في هذا الفصل السمات الأساسية للعلم الميكانيكي الحديث التي ترفضها النظرة العربية، ونبين كيف يؤثر هذا الرفض في سلوك الفرد والمجتمعات العربية على أرض الواقع.

- في **القسم الثالث** نطرح الصورة العامة للموقف الحالي بالنسبة لكل من الفكر العربي والفكر العلمي في صورته الحديثة والمعاصرة، والنموذج الملائم للعلاقة بينهما.

ولأن محاولة عبد القاهر الجرجاني في نظريته للنظم تمثل بالنسبة إلينا «النموذج» من التراث الذي ترتكز عليه محاولاتنا في تحقيق الاتساق بين النظرة العربية والعلم المعاصر، ولأنه ليس هناك مرجع آخر لإحالة القارئ إليه لمراجعتها تفصيلياً، أفردنا لتلك المحاولة **الفصل السابع**.

أما **الفصل الثامن**، فقد أفردناه لاستعراض المحاولات الحديثة لتأسيس العلم في المجتمعات العربية الحديثة؛ حيث نقدم بإيجاز المحاولات التي تمت في مرحلتيه، **الأولى** التوفيقية، ثم **الثانية** النقدية؛ ونبين كيف أن كافة

محاولات التأسيس الحديثة والمعاصرة قد فشلت على أرض الواقع.

وأنهينا القسم الثالث، بـ **الفصل التاسع**، باستعراض موجز للسمات الأساسية للتصورات المعاصرة للمعرفة العلمية، وإمكانية ظهور النموذج الجديد للعلم بديلاً من النموذج الميكانيكي الذي تم تفنيد كافة عناصره كنموذج علمي. ونستعرض في هذا الفصل العناصر الأساسية للتصورات الجديدة التي تتمثل في مفاهيم اللاحتمية والكلية وحدود العقل.

- وفي **القسم الرابع** والأخير، وبعد أن استوفينا كافة المفاهيم والتصورات الممهدة لتحقيق الهدف النهائي من العمل، نعالج القضية الأساسية وهي تحقيق الاتساق، على المستوى النظري بين النظرة العربية والعلم المعاصر. ونقطة البدء هي استخلاص شروط التأسيس العلمي والاتساق من التجربة الأوروبية.

لذلك نقوم في **الفصل العاشر** باستعراض تجربة تأسيس العلم الحديث في المجتمعات الأوروبية في نهايات العصور الوسطى. حيث نستعرض الكيفية التي تم من خلالها تأسيس العلم كمفهوم عام في بدايات عصر الإصلاح. ثم التصورات النظرية في عصري النهضة وبدايات الحداثة، التي قامت بتأسيس العلم الحديث وتحقيق الاتساق بينه وبين النظرة التي كانت سائدة في هذه المجتمعات آنذاك. وننتهي إلى استخلاص الشروط النظرية لتأسيس العلم في المجتمع ولتحقيق الاتساق بين نظرة هذا المجتمع وبين العلم.

وتأسيساً على، وتطبيقاً، لهذه الشروط، نقوم في **الفصل الحادي عشر**، بتقديم التحليلات النظرية للعناصر الأساسية في كل من النظرة المعرفية العربية والتصورات العلمية المعاصرة؛ ونناقش كلًّا من مفاهيم اللاحتمية وحدود العقل والكلية في كل من الجانبين، وذلك بهدف بيان كيف يمكن أن تتسق هذه المفاهيم في كل من الجانبين.

وتحت بعنوان شروط التأسيس العلمي، نبين الشروط العامة التي يجب أن تتحقق في أي عمل علمي يسعى إلى تحقيق الاتساق بين النظرة العربية والعلم المعاصر. ونطرح في هذا الفصل ثلاثة شروط، هي الاعتماد على منهج «الفصل ـ الوصل»، وعدم الانفصال عن الفكر الإنساني المعاصر، والمشاركة في صياغة النموذج العلمي الجديد.

وفي **الفصل الثاني عشر**، نقوم بتطبيق هذه الشروط على كل من العلوم الطبيعية والإنسانية. ونبين في كل منهما كيف يمكن تحقيق منهج «الفصل ـ الوصل»، وكيف

تكون المشاركة الإيجابية في الفكر العلمي المعاصر، ثم كيف يمكن المشاركة في إنشاء النموذج العلمي المعاصر، وهي الشروط الثلاثة اللازم تحقيقها حتى يمكن أن يتأسس العلم في المجتمعات العربية وأن يكون متسقاً مع نظرتها إلى العالم.

ثامناً: اعتبارات منهجية

يغلب على الموضوع الذي نعالجه هنا المنهج التاريخي المقارن، إلى جانب الاعتماد على المنهج التحليلي.

ـ ففي **القسم الأول**، تمثلت القضية في تأسيس مفهوم «النظرة العربية إلى العالم»، لذا اعتمدنا على تحليل مفهوم «النظرة إلى العالم» كما طرح في الأدبيات، ثم تحليل المصدر الأساسي للنظرة العربية ـ الإسلامية وهو **القرآن الكريم**، ثم في النهاية استخلاص الصورة النهائية للجانب المعرفي العلمي في النظرة العربية إلى العالم.

ـ أما في **القسم الثاني**، فقد تمثلت القضية في إنشاء العلاقة بين النظرة إلى العالم ومفهوم العلم، أي إنشاء ما نسميه بالمفهوم التاريخي للعلم؛ وقد تطلب ذلك الاعتماد على المنهج التاريخي والرجوع إلى التصورات المختلفة لمفهوم الاستقراء، الذي هو المفهوم المركزي في العلم. ثم أخيراً مقارنة هذه التصورات العلمية في الحضارات المختلفة، والنظرات إلى العالم المرتبطة بها، لتكوين المفهوم التاريخي المطلوب.

ـ وفي **القسم الثالث**، تمثلت القضية في استعراض الأدبيات الخاصة بالعلاقة بين التصورات المختلفة للفكر العربي ـ الإسلامي القديم والحديث، والعلم. وقد تطلب ذلك أيضاً اعتماد المنهج التحليلي التاريخي لدراسة المناهج والمحاولات القديمة والحديثة التي عالجت قضايا أو موضوعات علمية.

ـ أما في **القسم الرابع**، فقد اعتمدنا المنهج التاريخي لفحص التجربة الأوروبية في التأسيس العلمي بغرض استخلاص الشروط الصحيحة للتأسيس العلمي ولتحقيق عملية الاتساق. ثم بعد ذلك، أصبح ممكناً استخدام المنهج التحليلي لتحليل هذه المفاهيم وبيان الشروط اللازمة لتحقيق الاتساق بين النظرة العربية والعلم المعاصر، سواء في العلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية.

١ ـ المقتطفات

من الزاوية المنهجية هناك ثلاث طرق للإحالة المرجعية: **الأولى**، أن تتم

الإحالة إلى موضع الفكرة في المرجع حتى يرجع إليه القارئ؛ و**الثانية**، أن يقتطف النص الدال على الفكرة في الهوامش حتى يتابعه القارئ بنفسه؛ و**الثالثة**، أن يوضع المقتطف داخل النص في سياق عرض الأفكار، لارتباطه الموضوعي بالنص نفسه. وقد اتبعنا في أغلب الأحوال في هذا العمل الطريقة الثالثة للإحالة المرجعية، وذلك لأسباب تخص طبيعة الموضوع.

إذا شئنا أن نلخص منهجنا العام في هذا العمل، سنقول إننا لا نطرح مفاهيم جديدة، وإنما كافة المفاهيم المطروحة في هذا العمل موجودة، سواء في الفكر الغربي المعاصر، وهو الأغلب، أو الفكر العربي المعاصر. ومن هذه المفاهيم تتشكل شبكة مفاهيمية وبنية كلية تمثل القضية العامة موضوع العمل. فما نضيفه في الحقيقة هو إنشاء البنية الكلية والعلاقات البنيوية بين الموضوعات والمفاهيم الجزئية الموجودة مسبقاً، لذلك يعتبر التحقق من صحة هذه المفاهيم وارتكازها على أبحاث علمية قوية أمراً جوهرياً بالنسبة إلى هذا العمل.

وعلى الرغم من أن أكثر المفاهيم المطروحة في هذا العمل مطروحة أيضاً في الفكر الغربي المعاصر، وتمثل جزءاً من هذا الفكر؛ إلا أن العديد منها ليس شائعاً في فكرنا العربي المعاصر. فالفكر السائد حالياً، بين أصحاب التوجه الغربي في ثقافتنا العربية، هو فكر الحداثة، وهو فكر يفرض مفاهيم فكرية معينة باعتبارها حقائق نهائية عن العالم. لذلك من المتوقع، إذا لم يكن هناك أدلة قوية على ما نطرحه هنا من مفاهيم، أن يرفض القسم الأكبر من فكرنا المعاصر هذه المفاهيم والنتائج المترتبة عليها، بدون نقد أو تمحيص باعتبارها خارجة عن الفكر السائد، أو النموذج السائد بتعبير توماس كون.

فالفكر العربي المعاصر، كما هو معروف، منقسم بشكل أساسي بين الاتجاهات الحداثية والاتجاهات السلفية، وكلاهما يتخذ وضعاً أيديولوجياً أكثر منه علمياً. فإذا طرحت أي مفاهيم أو تصورات جديدة، فرد الفعل السريع، الأيديولوجي، هو الرفض، وفي العادة لا يكلف الاتجاه الرافض نفسه مشقة البحث الموضوعي في مصداقية هذه التصورات؛ وهذا موقف خاص لا يقاس عليه بالنسبة إلى الأسلوب العلمي المتعارف عليه في الأدبيات. لذلك أفضل حل لمثل هذا الموقف غير العادي، علمياً، هو إيراد المقتطف داخل النص نفسه محتوياً على الفكرة كاملة، حتى ولو أدى ذلك إلى زيادة حجم العمل. وبذلك يتضمن النص نفسه المراجع التي تدعمه ونتجنب مشكلة الرفض الأيديولوجي التلقائي غير العلمي.

فإذا لم نقدم، تفصيلياً، النصوص التي تؤيد فكرة أن النظرة العربية إلى العالم هي في جوهرها نظرة إسلامية، لكان يمكن أن يتهم العمل بأنه منحاز إلى الاتجاهات التقليدية الإسلامية ومضاد لعملية التحديث. وإذا لم نقدم، تفصيلياً، النصوص التي تعرض ما تناولته الأعمال الغربية من مصطلحات ومضمون لمفهوم النظرة إلى العالم، لكان يمكن أن يتهم العمل بمعارضة فكر الحداثة ومحاولة العودة به إلى ما قبل الحداثة من تصورات تقليدية. وإذا لم نقدم، تفصيلياً، النصوص العربية والغربية التي تبين كيف يكون مفهوم الاستقراء مختلفاً بشكل كلي من حضارة إلى أخرى، لكان يمكن أيضاً أن يتهم العمل بالانحياز إلى النسبية وعدم الموضوعية في العلم. كما إنه إذا لم نقدم، تفصيلياً، النصوص التي تكشف عن الكيفية التي تأسس بها العلم في الغرب، ليس في ظل التناقض مع الدين، وإنما في ظل الاتساق معه؛ كان يمكن مرة أخرى أن يتهم العمل بأنه يعارض العلم الحديث ويروج للّاعلم. وإذا لم نقدم بشكل تفصيلي تحليلاتنا لنظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر، إثباتاً لكونها نظرية في العلوم الإنسانية، فأغلب الظن أن العمل سوف يتهم بمحاولة تضخيم اتجاهاً معيناً من التراث، والادعاء غير المؤسس بسبق الغرب في العلوم الإنسانية.

فإذا كان الاعتماد على عرض النصوص يزيد من حجم العمل، فإن الحراك الفكري الناتج من استعراضها وظهور التصورات الجديدة في هذا العمل بمظهر أكثر معقولية بسبب الارتكاز عليها يجعلان ذلك مقبولاً. فاعتمادنا في هذا العمل على المقتطفات هو أمر مبرر بسبب طبيعة العمل نفسه، وبسبب طبيعة الفكر العربي المعاصر نفسه، وبسبب المعارضة التي يمكن أن يقابلها، خاصة وهو عمل يحاول أن يطرح تصوراً جديداً عن كيفية تأسيس العلم في المجتمع. وهناك أمثلة عديدة في الفكر العربي والغربي المعاصر على اتباع المنهج نفسه(١٥).

(١٥) على سبيل المثال، انظر الاعتماد الواسع على المقتطفات في صلب النص عند: محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، والاعتماد الواسع على المقتطفات في: حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨). انظر الاعتماد الواسع على المقتطفات في: عبد العزيز حمودة: **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**، عالم المعرفة؛ ٢٣٢ (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨)، و**المرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية**، عالم المعرفة؛ ٢٧٢ (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١)، وجميعها تحليلات تاريخية تهدف للوصول لرؤية معاصرة. انظر أيضاً: Stephen Gaukroger, *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity 1210-1685* (New York: Oxford University Press, 2006), حيث نرجع إليه في القسم الرابع، واعتماده الواسع على المقتطفات في صلب النص لتحليل تاريخ نشأة العلم والثقافة العلمية في فترة التمهيد للحداثة، وهو أيضاً عمل تحليلي تاريخي.

٢ ـ إشكالية المفاهيم

في ظل هذا الاختلاف الأساسي بين بعض التصورات المتعارف عليها في الأدبيات والتصورات التي نعرضها هنا تأسيساً على نصوص اقتطفناها من مصادرها الغربية، يظهر واضحاً أن هناك ما يمكن أن نسميه بإشكالية المفاهيم. فهذا الاستخدام المنهجي المزدوج التحليلي التاريخي الذي يعتمد على مفاهيم وتصورات ليست في صلب التيار الرئيسي لفكر الحداثة الغربية، ينتج من زوايا عدة مشكلة مفاهيمية.

فهناك مفاهيم طرحت لأول مرة في الفكر العربي تحتاج إلى تأسيس، مثل مفهوم «النظرة المعرفية العربية إلى العالم»[(١٦)]. وقد تمت معالجة هذا المفهوم هنا تحليلياً وتاريخياً في الوقت نفسه، وفي إطار علاقة مفهوم «النظرة العربية إلى العالم» بمفهوم العلم على العموم. ومثل هذا الطرح هو بشكل لازم طرح أولي ابتدائي يحتاج إلى أعمال عديدة أخرى حتى يتحول إلى مفهوم مؤسس تأسيساً جيداً.

فالإشكالية المرتبطة بتأسيس هذا المفهوم تتمثل في ضرورة عمل تحليل تاريخي واسع لعلاقة الفكر العربي ـ الإسلامي القديم بالعلم كمفهوم تطوري تاريخي حتى يمكن تأسيس الجانب المعرفي في النظرة العربية ـ الإسلامية بشكل منهجي دقيق. وهذا بطبيعة الحال يخرج عن موضوع هذا العمل. كما يرتبط تأسيس هذا المفهوم باستقرار مفهوم أن العلم هو جزء من نظرتنا إلى العالم كما طرحناه هنا وفي أعمال سابقة، وهو أمر لا يمكننا بعد أن نقول إنه قد تحقق[(١٧)].

---

(١٦) هناك بعض الإرهاصات لطرح مثل هذه المفاهيم التي تؤسس لتصورات علمية نابعة من الفكر العربي المعاصر. هناك مثلاً ما دعا إليه عبد الوهاب المسيري في مؤلفاته المختلفة، لتكوين مصطلحات ومفاهيم عربية بديلة ومستقلة عن المفاهيم الغربية، واعتماده في ذلك على مفهوم «رؤية الإنسان للكون»، انظر: عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢)، ص ٥ ـ ٦. وكذلك اعتماد محمد أركون على مفهوم «المتخيل» (Limaginaire)، حيث يرى أن العقل لا يمارس دوره بشكل مستقل، وإنما يكون دائماً على علاقة بالخيال والمتخيل، انظر: محمد أركون، **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، بحوث اجتماعية؛ ٤ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦)، ص ٢٦، وموقف رشدي راشد القائل بضرورة «تجنيد الإرث الحضاري العلمي واللغوي العربي عند محاولة إثارة السؤال حول توطين العلم في الوطن العربي، انظر: راشد، «الوطن العربي وتوطين العلم،» ص ٩، ولكن لا توجد، على العموم، أعمال تأسيسية في الفكر العربي المعاصر لمفهوم «النظرة العلمية المعرفية العربية» ولا يوجد مصطلح واحد يحمل نفس هذا المعنى حتى الآن.

(١٧) تعتبر أعمال رشدي راشد المتعمقة والمشهورة عن العلم العربي ـ الإسلامي، باعتبارها تطبيقاً للنظرة المعرفية العربية، خطوة مهمة على طريق تحديد هذا المفهوم. وتحتاج هذه التحليلات شديدة الأهمية إلى ربطها بالمفهوم الأكثر عمومية وهو «النظرة العربية إلى العالم»، كما تحتاج إلى التخلي عن النظرة الحداثية للعلم واستبدالها بالنظرة التاريخية له باعتباره مفهوماً تطورياً يختلف باختلاف النظرة إلى العالم، وهو ما نحاول أن نبذل فيه جهداً في هذا العمل.

وبالقدر نفسه أيضاً، يعد طرحنا للمفهوم التطوري التاريخي «للعلم» اعتماداً على تحليلنا التاريخي لمفهوم الاستقراء تأسيساً أولياً يحتاج إلى أعمال أخرى لتأكيده. فمفهوم الاستقراء يتم التعامل معه في الأدبيات على أنه مفهوم واحد، وإن كان يتغير في حدود معينة في الفكر العلمي الحديث. وانطلاقاً من هذا الفهم الواحد لهذا المفهوم، تتم معالجة ومناقشة التصورات والممارسات العلمية المختلفة في الحضارات والحقب الزمنية المختلفة، وهذا يجعل المفهوم الحداثي للاستقراء في منزلة المقياس الذي يجب أن تقاس عليه المفاهيم الأخرى.

وعلى النقيض من هذا المفهوم الواحد، نطرح في هذا العمل تصوراً لمفهوم الاستقراء باعتباره مفهوماً تاريخياً تطورياً يحمل معاني مختلفة، ويرتبط في كل حقبة علمية في فترة تاريخية معينة بسيادة حضارة معينة ونظرة معينة إلى العالم. فالمفهوم العام للاستقراء المتمثل في الاستدلال على القواعد والقوانين العامة انطلاقاً من ملاحظة الجزئيات يحمل أربعة معانٍ مختلفة في أربع نظرات مختلفة إلى العالم هي اليونانية والإسلامية والحديثة والمعاصرة. وما ينطبق على مفهوم الاستقراء، الذي هو المفهوم المركزي في العلم، ينطبق أيضاً على مفهوم العلم على العموم.

وتظهر أيضاً مشكلة المفاهيم بالنسبة إلى ما نطرحه بخصوص مفهوم «الاتساق». فالاتساق في الفكر مرتبط بشكل أساسي بالمنطق من خلال مفهوم «الاتساق المنطقي»، ولكننا هنا نعطيه معنى أوسع مرتبطاً بالنظرة إلى العالم وعلاقتها بالعالم نفسه. والاتساق في النظرة إلى العالم هنا هو مفهوم إنساني عام يمكن تطبيقه على الفكر الشرقي والغربي على السواء. وهنا أيضاً يحتاج مفهوم الاتساق إلى تأسيس، قمنا بجزء منه في سياق هذا العمل ولكنه يحتاج إلى تأكيده في أعمال أخرى على مستوى دراسات فلسفة الحضارة على العموم.

في ظل وجود مثل هذه الإشكالية المفاهيمية التي تفرض نفسها بحكم طبيعة العمل نفسه، سوف يحتاج القارئ إلى قراءة النص من داخله، أي اعتماداً على الشبكة المفاهيمية التي يطرحها أولاً، ثم بعد ذلك يمكنه مقارنة هذه الشبكة المفاهيمية بما هو مستقر في الأدبيات الغربية في خصوصها.

القسم الأول

النظرة العربية إلى العالم

كما ذكرنا أعلاه، يدور موضوع هذا العمل حول إنشاء العلاقة التأسيسية بين «العلم المعاصر» و«النظرة العربية إلى العالم». ولأن تركيزنا في هذا العمل هو على الجانب الثاني من هذه العلاقة، لذلك تصبح مهمتنا الأولى هي تعريف وتأسيس مفهوم «النظرة العربية إلى العالم». ولأن تأسيس هذا المفهوم ليس مطلوباً في ذاته، وإنما هو مطلوب بغرض إنشاء العلاقة بينه وبين العلم المعاصر، لذلك يكون مطلوباً التركيز على العناصر المعرفية في هذه النظرة أكثر من باقي عناصرها.

ومن الواضح أن مفهوم «النظرة العربية إلى العالم» هو مفهوم جزئي يرتكز على مفهوم أكثر عمومية، هو مفهوم «النظرة إلى العالم».

ولكن، لأن مفهوم «النظرة إلى العالم» كما ذكرنا أعلاه ما يزال، لأسباب عديدة، مفهوماً ملتبساً، يصبح من الضروري تقديم هذا المفهوم والعمل على تحديده، وربما أيضاً المساهمة في تأسيسه.

لذلك سنقوم في هذا القسم في البداية باستعراض مفهوم «النظرة إلى العالم» كما هو في الأدبيات، مع التركيز على الأثر السيكولوجي لسلوك الفرد والمجتمع لهذا المفهوم. ثم انطلاقاً من، وتأسيساً على، ما توصلنا إليه بخصوص مفهوم «النظرة إلى العالم» نقدم تصورنا لمفهوم «النظرة العربية إلى العالم»، على العموم، و«النظرة المعرفية العربية إلى العالم»، على الخصوص.

وذلك اعتماداً على الفرضية الأساسية التي ننطلق منها في هذا العمل والقائلة إن النظرة العربية المعاصرة إلى العالم، والكامنة في اللاوعي المجتمعي، هي النظرة الإسلامية. والنظرة الإسلامية مستمدة بشكل كامل من نصوص **القرآن الكريم**، لذلك كان طرحنا لهذه النظرة معتمداً على تحليل هذه النصوص.

وفي نهاية هذا القسم، نقوم بتحليل الجانب المعرفي للنظرة العربية إلى العالم، وبيان عناصرها الأساسية ومرتكزاتها، ثم مقارنتها بالممارسة الفعلية للعلم العربي في القرون الأربعة الأولى للحضارة العربية ـ الإسلامية. وبالوصول إلى هذه النقطة، نكون قد أتممنا التمهيد الابتدائي لإنجاز موضوع العمل، وهو إنشاء العلاقة التأسيسية بين العلم والنظرة العربية.

الفصل الأول

مفهوم النظرة إلى العالم

مفهوم النظرة إلى العالم هو أحد المفاهيم الأساسية في هذا العمل. والقضية المطروحة هنا، وهي إنشاء العلاقة بين العلم والنظرة العربية، ترتكز أساساً على تحقيق قضيتين: **الأولى**، إيجاد تصور واضح لمثل هذا المفهوم، أي النظرة إلى العالم، في الواقع، و**الثانية**، أن نثبت إمكانية أن يتحمل هذا المفهوم الوظيفة التي نثبتها له، وهي إنشاء العلاقة بينه وبين العلم.

فلكي نثبت أن الفكر العربي الحديث والمعاصر يتعارض مع العلم الحتمي الحديث، لا بد من أن نثبت أولاً وجود نظرة معينة لهذا الفكر إلى العالم، ثم نثبت أن هذه النظرة تتعارض مع هذا التصور العلمي الحديث. كذلك، لكي نثبت أن الفكر العربي المعاصر لا يتناقض، وإنما يمكن أن يتسق مع، الفكر العلمي الجديد المعاصر، لا بد من أن نثبت أولاً الفكرة نفسها، وهي وجود نظرة معينة له إلى العالم، ثم نثبت أن هذه النظرة يمكن أن تتسق مع هذا التصور العلمي الجديد المعاصر.

وإثبات وجود نظرة معينة للفكر العربي الحديث والمعاصر إلى العالم، يتطلب أولاً تحديد مفهوم «النظرة إلى العالم» بشكل يسمح بالاعتماد عليه لتشكيل النظرة العربية. وأول مشكلة تقابلنا عندما نضطلع بهذه المهمة هي، كما ذكرنا أعلاه، أن هذا المفهوم موجود، ولكن دون توحيد للمصطلح نفسه سواء في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، أو في الفكر العربي المعاصر. أما المشكلة الثانية، فهي المشكلة الأعمق، أي غياب تحديد كافٍ في الفكر الفلسفي، سواء الحديث أم المعاصر؛ ليس للمصطلح نفسه فقط، وإنما أيضاً لمضمونه. فالمفهوم موجود ولكنه لم يتضح بشكل كافٍ ومتماسك حتى الآن.

ولهذا الموقف، كما ذكرنا أعلاه، أسبابه المتعلقة بطبيعة الفكر الغربي الحديث المسيطر على الفكر الإنساني منذ ثلاثة قرون على الأقل وحتى الآن، في أوائل القرن الحادي والعشرين الميلادي. فمفهوم «النظرة إلى العالم» ليس موجوداً كمفهوم فلسفي في التيار الرئيسي للفكر الغربي الحديث والمعاصر حتى الآن، وذلك على الرغم من نشأته في إطار الفكر الغربي الحديث نفسه.

أولاً: مفهوم النظرة إلى العالم في فكر الحداثة

بالبحث في موسوعة روتلدج لـ **تاريخ الفلسفة الغربية** التي تغطي هذا التاريخ من القرن السادس وحتى الآن، لا نجد مدخلاً خاصاً لمفهوم النظرة إلى العالم. والأمر بالمثل في ما يخص **موسوعة ستانفورد للفلسفة**، إذ ليس ثمة مدخل خاص للمفهوم نفسه. وفي كلا الموسوعتين، لا يجيء مفهوم النظرة إلى العالم سوى كتعبير فلسفي عام يستعمل في سياق عرض الأفكار الفلسفية؛ وذلك كأن نتحدث عن النظرة الميكانيكية، أو النظرة التحليلية، أو الفينومينولوجية... إلخ؛ وهذا بالطبع لا يطرحه كمفهوم أساسي، كما إن هذا الاستخدام لا يجعله مفهوماً محدداً. إضافة إلى ذلك، يجيء ذكر هذا المفهوم أحياناً باستخدام اللفظ الألماني غير مترجم، وأحياناً أخرى بالترجمة الإنكليزية له.

أما في المراجع الفلسفية التي تعالج تاريخ الفلسفة، فعلى سبيل المثال يطرح ديفيد كوبر في موسوعته الهامة (١٩٩٦) **فلسفات العالم: مقدمة تاريخية**[١]، كل الأفكار الفلسفية في فلسفات العالم القديمة والحديثة تقريباً؛ ومع ذلك، يخلو الكتاب تماماً من أي ذكر لفكرة جوهرية مثل فكرة «النظرة إلى العالم». بل وأكثر من ذلك، لا يرد في الملحق في ثبت الألفاظ المستعملة في صلب الكتاب، والمرتبة أبجدياً، لفظ النظرة إلى العالم، لا في أصله الألماني (Weltanschauung)، ولا في ترجمته الإنكليزية (Worldview).

الكتاب إذن يخلو تماماً من ذكر هذا المصطلح، رغم أن موضوعه يشمل الفكر الإنساني كله وليس الفكر الغربي فقط. ورغم أنه يمكن القول إن طبيعة موضوعه هو النظرات المختلفة إلى العالم وليس فلسفات العالم. حيث يطلق لفظ «فلسفة» في هذا الكتاب على التصورات الصينية والهندية والإسلامية واليهودية والبوذية القديمة والوسطى والحديثة، مثلما يطلق على الفكر اليوناني القديم

(١) David Cooper, *World Philosophies: An Historical Introduction* (Oxford: Blackwell, 1996).

والمسيحي الوسيط والغربي الحديث. ونحن أكاديمياً لا نسمي الأوبانيشاد الهندية أو علم الكلام الإسلامي أو الفكر العربي في القرن التاسع عشر، مثلاً، فلسفة، وإنما نسميها فكراً بالمعنى العام أو نظرة معينة إلى العالم.

فموضوع الكتاب في الواقع هو النظرات المختلفة للعالم، ولكنه مع ذلك يخلو تماما من هذا المصطلح في أي صورة له ولو بشكل عابر.

أما برتراند راسل في **حكمة الغرب**(٢) الجزء الثاني، حيث يستعرض الفكر الأوروبي الحديث حتى القرن العشرين؛ فيستعرض الفلسفات الأوروبية التي ظهرت في تلك الفترة، دون أن يعرض لظهور مفهوم «النظرة إلى العالم»، سواء كجزء من الفكر الألماني الحديث، أو باعتباره مفهوماً عاماً. وعلى الرغم من ذلك، فهو يرتكز على هذا المفهوم ويستخدمه بمعناه المعروف خلال الكتاب كله تقريباً. وبهدف إيضاح الإشكالية المرتبطة بهذا المصطلح، نعرض في السطور التالية لكيفية استخدام راسل للمصطلح بشكل تفصيلي.

في الفصل الأول، وبعنوان نشأة الفلسفة الحديثة، وفي معرض مناقشته للتأثير المحدود للنزعة الإنسانية، يستخدم تعبير «النظرة العامة إلى الحياة» حيث يقول:

«وبينما أثرت النهضة ككل تأثيراً مباشراً في النظرة العامة إلى الحياة، فإن الحركة الإنسانية اقتصر مجال تأثيرها على المفكرين والباحثين»(٣).

وفي بيان تأثير ظهور العلم الحديث يستخدم تعبير «النظرة العامة»، كما يلي:

«ولقد كانت النظرة العامة التي تولدت عن نمو البحث العلمي هي في أساسها نظرة اليونانيين وقد بعثت من جديد»(٤).

وينقد ظهور الذاتية مستخدماً تعبير «النظرة الذاتية» كما يلي:

«وتؤدي هذه النظرة الذاتية إلى شكل متطرف من أشكال الشك هو في ذاته

---

(٢) برتراند راسل، **حكمة الغرب**، ج ٢: **الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة؛ ٧٢، ٢ ج (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣).

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧.

شيء لا يقل مبالغة وتكلفاً عن الميل إلى تجاهل الفرد كلية. وهكذا تظهر بوضوح ضرورة البحث عن حل وسط»[٥].

ويصف ظهور الفكر الفلسفي الجديد بالتعبير «النظرة الجديدة» كما يلي:

«من هذه التغييرات، أن النظرة الجديدة ظلت في الشمال أمراً يهم أهل العلم والمعرفة وحدهم إلى حد بعيد. بل إننا لو شئنا الدقة لما كان من حقنا أن نتحدث عن نهضة بمعنى البعث أو الإحياء، إذ لم يكن يوجد في الشمال شيء كان موجوداً من قبل وأصبح من الممكن الآن أن يولد من جديد»[٦].

ويصف ظهور التسامح الديني بالتعبير «النظرة التحررية»، كما يلي:

«غير أن الشيء الذي يهمنا أكثر من غيره في معالجة مور لهذا الموضوع، هو تلك النظرة التحررية الجديدة إلى مسألة التسامح الديني»[٧].

ويصف الفكر البروتستانتي بـ «النظرة البروتستانتية»، كما يلي:

«وكان هذا العامل بالذات، مضافاً إليه النظرة البروتستانتية الجديدة إلى الإنجيل على أنه السلطة الوحيدة، هو إلى حد بعيد الأساس المعنوي الذي قامت عليه ثورة الفلاحين في عام ١٥٢٤»[٨].

وفي وصف الفكر العلمي الجديد، يستخدم التعبير «النظرة الجديدة إلى العالم»، كما يلي:

«ولقد كانت هذه النظرة الجديدة إلى العالم ومشكلاته مختلفة جذرياً عن الاتجاه الأرسطي عند المدرسيين. فقد كانت مضادة للجمود والتزمّت العقلي، من حيث إنها لم تكن تعتمد على النصوص، بل على سلطة علم الأعداد وحده»[٩].

وفي بيان الاختلاف بين المفهوم الأرسطي للحركة والمفهوم العلمي الجديد للديناميكا، يستخدم تعبير «النظرة الجديدة إلى الديناميكا»[١٠]، وفي سياق بيان الفرق بين تصور لايبنتز للعالم من خلال المونادات والتصور الجاليلي والديكارتي

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢٧.
(٧) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٨) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٩) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٢.

للعالم يصف هذا الأخير بتعبير «النظرة الآلية»[١١]، وفي استعراض التصورات المتعارضة عن اللغة يستخدم تعبير «النظرة. . . إلى اللغة»[١٢]، ويصف الموقف المعرفي لجون لوك الذي يؤسس لفلسفة نقدية تجريبية بالتعبير «هذه النظرة»، أي النظرة التجريبية[١٣]، وفي سياق استعراض التحولات الفكرية في فرنسا يتحدث عن فلسفة ديكارت بتعبير «النظرة الديكارتية إلى العالم»[١٤]، وخلال استعراضه لمذهب المنفعة يعبر عن مفهومه للتطور التاريخي باستخدام التعبير «النظرة التطورية»[١٥]، وفي وصف الاتجاه التأملي غير الواقعي يستخدم التعبير «النظرة التأملية»[١٦]، وفي سياق تحليله للبرغماتية وعلاقتها بالنزعة الإنسانية يصف موقف الإنسان العادي باستخدام التعبير «النظرة العادية للإنسان»[١٧]، وفي استعراضه للانفصال بين العلم والفن في القرن التاسع عشر يستخدم التعبير «النظرة التجريبية» للدلالة على الفكر التجريبي[١٨]، وفي سياق استعراض الانفصال بين العلم والفلسفة، بدلاً من استخدام مصطلح الفلسفة يستخدم التعبير «النظرة الفلسفية»[١٩]، وفي إطار تحليل التطورات المعاصرة يصف العلم النيوتوني باستخدام التعبير «النظرة النيوتونية إلى العالم»[٢٠]، كما يعبر في سياق شرحه لفلسفة برغسون عن النظريات الثنائية بالتعبير «النظرة الثنائية إلى العالم»[٢١]، وفي إطار نقده لفكرة التقدم والمركزية الأوروبية يصف هذه الفكرة بالتعبير «النظرة إلى العالم»[٢٢].

وهكذا يكون لدينا «النظرة العامة إلى الحياة»، «النظرة العامة»، «النظرة الذاتية»، «النظرة (الفلسفية) الجديدة»، «النظرة التحررية»، «النظرة البروتستانتية إلى الإنجيل»، «النظرة الجديدة (العلمية) إلى العالم»، «النظرة الجديدة إلى

(١١) المصدر نفسه، ص ٧٠.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٧٧.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٨٤.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٨٩.
(١٥) المصدر نفسه، ص ١٦٩.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٧٠.
(١٧) المصدر نفسه، ص ١٨١.
(١٨) المصدر نفسه، ص ١٩٣.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١٩٤.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩٨.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

الديناميكا»، «النظرة (الأرسطية)»، «النظرة الآلية»، «النظرة (التاريخية)»، «النظرة (العقلية) إلى اللغة»، «النظرة التجريبية»، «النظرة الديكارتية إلى العالم»، «النظرة التطورية»، «النظرة التأملية»، «النظرة العادية للإنسان»، «النظرة الفلسفية»، «النظرة النيوتونية إلى العالم»، «النظرة الثنائية إلى العالم»، و«النظرة (التقدمية) إلى العالم».

وهذا الاستخدام للفظ «النظرة» مضافاً إليه تقريباً كل الفلسفات التي تم استعراضها في هذه الفترة، هو بشكل واضح استخدام مختصر للتعبير، أو المصطلح «النظرة إلى العالم». فالتعبير «النظرة الذاتية» هو اختصار للتعبير «النظرة الذاتية إلى العالم»، وإلا لما حمل معنى. أما في حالة استخدام اللفظ «النظرة» مضافاً إلى مجال محدود في العالم فيذكر صراحة، مثل تعبير «النظرة إلى اللغة»، أو «النظرة إلى الحياة»، وكذلك استخدم هذا التعبير في تعبيرات أخرى أكثر محدودية لم نستعرضها هنا لأنها تمثل استخداماً عادياً بعيداً عن المفهوم الذي نتتبعه هنا.

والملاحظ أنه في نفس وقت استخدام مفهوم «النظرة» أو «النظرة إلى العالم»، يستخدم راسل اللفظ «فلسفة» لوصف كافة هذه الاتجاهات الفكرية. بل إن العنوان الجانبي للمؤلف وهو «الفلسفة الحديثة والمعاصرة»، يبين مركزية هذا الاستخدام بطبيعة الحال. ولكن على العكس من لفظ «فلسفة» الذي اتخذ وضعاً مركزياً بشكل صريح، والذي اتخذ في كتابات راسل وغيره من فلاسفة الغرب الحديث مكاناً مركزياً للشرح والتحليل؛ فإن لفظ «النظرة إلى العالم» لم يعلن عنه صراحة باعتباره مفهوماً مركزياً لا في العنوان الرئيسي للكتاب ولا في عناوين الفصول ولا في العناوين الفرعية للفصول. وإنما استخدم باعتباره مفهوماً طبيعياً لا يحتاج إلى إبراز.

ولكن الملاحظة الأكثر أهمية في استعمال راسل لهذا المفهوم المركزي هو تجاهله، غير الواعي غالباً، لتعريف هذا المفهوم وحدوده. وذلك على الرغم من أنه ـ وهذا من المفارقات ـ أحد مؤسسي، أو حتى المؤسس الحقيقي للفلسفة التحليلية المعتمدة في وضوح المعنى على التعريف الدقيق للألفاظ المستخدمة في التعبيرات الفلسفية.

فكان من اللازم، طبقاً لفلسفته التحليلية، أن يقوم راسل بإيضاح لماذا يستخدم في مواضع معينة لفظ «فلسفة» وفي مواضع أخرى تعبير «نظرة . . . إلى» للمعنى نفسه تقريباً، وما الاختلاف في الاستخدام بينهما. فمن الواضح أن التعبير

«نظرة . . . إلى» يحمل معنى أوسع من معنى «فلسفة»، الذي هو محدد بحدود منهجية وموضوعية معينة؛ وهذا المعنى الأوسع هو الذي نبحث عنه، ولم يقم راسل بإيضاحه رغم ارتكازه عليه في الكتاب.

ونقول إن هذا حدث بشكل غير واعٍ لأن هذا هو موقف الفكر الغربي الحديث كله، فلم يكن يعي أن ما هو مطروحٌ ليس سوى نظرات إلى العالم، حتى ولو التزمت بمناهج فلسفية معينة؛ وإنما بدلاً من ذلك، استقر في الوعي الأوروبي أن الفلسفات الغربية الحديثة المطروحة تعبر عن حقائق موضوعية وعن موقف عقلاني بشكل مطلق. وكان هذا التصور هو أحد محاور نقد فكر مابعد الحداثة لفكر الحداثة، حيث أطلق على هذه الفلسفات، بعد ليوتارد، مفهوم «السرديات الكبرى»، بهدف هدم المفهوم العقلاني المطلق لهذه النظرات.

وعلى النقيض من ذلك، إذا بحثنا خارج التيار الرئيسي في الفكر الغربي، سنجد أن هذا المصطلح بمسمياته المختلفة ومضامينه المختلفة، موجود في كافة المجالات العلمية الفلسفية تقريباً. فهو موجود في علم اجتماع المعرفة، وفي فلسفة العلم المعاصرة، وفي علم اللغة، وفي فكر مابعد الحداثة، وفي الأنثروبولوجيا، وفي علم النفس، وفي العلوم المعرفية، وفي فيزياء ميكانيكا الكم، وفي فلسفة الدين، وفي علم الاجتماع، وفي العلوم البيئية، وفي علم الأنظمة المعقدة، وفي الفينومينولوجيا، وفي البيولوجيا التطورية، وفي التعددية الثقافية، وفي الهرمنيوطيقا، وفي النظرية النقدية، وفي الفلسفة النسوية، وفي فلسفة الحضارة[٢٣].

---

(٢٣) فيما يلي بعض الأمثلة لهذه الاستعمالات المتعددة، حيث لا يسمح المقام باستعراض كامل لكل الاستعمالات، انظر:

في الفينومينولوجيا: Arthur Holmes, «Phenomenology and the Relativity of World-Views,» *Personalist*, no. 48 (Summer 1967), pp. 328-344.

في فلسفة الدين: P. Riordan, «Religion as Weltanschauung: A Solution to a Problem in the Philosophy of Religion,» *Aquinas*, no. 34 (September-December 1991), pp. 519-634.

في الهرمنيوطيقا: Thomas J. Young, «The Hermeneutical Significance of Dilthey's Theory of World Views,» *International Philosophical Quarterly*, no. 23 (June 1983), pp. 125-140.

في فلسفة العلم: A. Maudgil, «World Pictures and Paradigms: Wittgenstein and Kuhn,» in: P. Weingartner and G. Schurz, eds., *Reports of the Thirteenth International Wittgenstein-Symposium* (Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1988), pp. 285-290.

في فلسفة الحضارة والتعددية الثقافية: David Corson, «Worldview, Cultural Values and Discourse Norms: The Cycle of Cultural Reproduction,» *International Journal of Intercultural Relations*, no. 19 (1995), pp. 95-183. =

لذلك، ليس غريباً أن يكتب كيرنان (١٩٨١)[٢٤]، بعنوان: «النظرة إلى العالم في المنظور: نحو إعادة الاعتبار لمصطلح مهمل»، وأن يكتب إيشيفيريا (١٩٨٥)[٢٥]، بعنوان: «استعمال وسوء استعمال الـ Weltanschauung» (أي النظرة إلى العالم في أصله الألماني).

أما على صعيد المصطلح، فأصله الألماني هو (Weltanschauung)، ومعناه المباشر في لغته الأصلية هو منظور أو النظر إلى العالم، وسنستعرض في القسم التالي نشأته ودلالته تفصيلياً. ومع ذلك، نجد المفهوم ذاته مستخدماً في الإنكليزية بتعبيرات متعددة بشكل كبير. فإلى جانب استخدامه بنفس لغته الأصلية، تستخدم تعبيرات مثل، صورة العالم، النظرة إلى العالم، فرضيات العالم، النظرة الخارجية إلى العالم، التخطيط التصوري، النظرة الكلية، منظومات المعنى الثقافية، الفرضيات المسبقة، واستخدامات أخرى تخرج عن الحصر.

وهي تعبيرات تدور جميعاً حول مفهوم واحد مشترك، ولكنها لا تستخدم مصطلحاً واحداً للتعبير عنه. وهذا الاختلاف في التعبير يعكس معه أيضاً عدم التحديد المشترك للمضمون الذي يعبر عنه هذا المفهوم الواحد المشترك؛ فالتعبيرات متعددة وفي الوقت نفسه المضمون المعطى له متعدد؛ وهذا يعكس أن هذا المفهوم لم يتأسس بشكل كامل بعد.

نتيجة لهذا الوضع، سوف تكون مهمتنا في هذا الجزء من العمل مزدوجة. **أولاً**، المساهمة في تأسيس هذا المصطلح في حدود فهمنا لطبيعته ونظرتنا الخاصة

= في علم النفس: P. L. Rudnysky, «A Psychoanalytic Weltanschauung,» *Psychoanalytic Review*, no. 79 (Summer 1992), pp. 289-305.

في علم اجتماع المعرفة: John B. Harms, «Mannheim's Sociology of Knowledge and the Interpretation of Weltanschauungen,» *Social Science Journal*, no. 21 (April 1984), pp. 44, and Karl Mannheim, «On the Interpretation of Weltanschauung,» in: *From Karl Mannheim*, edited with an introd. by Kurt H. Wolff (New York: Oxford University Press, 1971), pp. 8-58.

وفي فلسفة البيئة: George Sessions, «Deep Ecology as Worldview,» *Bucknell Review*, no. 37 (1993).

انظر أيضاً كامل المجلة بخصوص المقالات التي تتعلق بـ: «Worldview and Ecology».

وفي الفلسفة النسوية: Janice Wood Wetzel, «A Feminist World View Conceptual Framework,» *Social Casework*, no. 67 (March 1986), pp. 166-173.

(٢٤) J. Kiernan, «Worldview in Perspective: Towards the Reclamation of a Disused Concept,» *African Studies*, no. 40 (1981), pp. 3-11.

(٢٥) Edward E. Echeverria, «The Use and Abuse of the Concept «Weltanschauung»,» *Heythrop Journal*, no. 26 (1985), pp. 249-273.

إليه. **وثانياً**، العمل على صياغة نظرتنا العربية الإسلامية إلى العالم اعتماداً على الصياغة التي اقترحناها لهذا المفهوم. ولسوف نعتمد في مهمتنا هذه على القدر المحدود المتاح في الفكر الغربي من محاولات لتحديد وتأسيس هذا المفهوم.

ولأن قضيتنا ترتكز بشكل أساسي على العلاقة بين الفرد العربي ونظرته إلى العالم من جهة، والواقع العلمي المعاصر من جهة أخرى، يصبح الأثر النفسي لمفهوم النظرة إلى العالم في الفرد والمجتمع قضية مركزية بالنسبة إلينا. ولذلك، سوف نرتكز على أحد الأبحاث الحديثة التي تحاول أن تؤسس لهذا المفهوم من زاوية علاقته بعلم النفس على العموم.

ثانياً: نشأة مفهوم النظرة إلى العالم وصوره المختلفة

في تقديمه لكتاب **المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا**(٢٦)، يستعرض مارتن هيدغر في الجزء الثاني من المقدمة تصوره لفكرة الفلسفة «العلمية»، ويحاول أن يستخلص مفهومه عن الفلسفة انطلاقاً من أكثر المفاهيم عمومية، ومن الاختلاف بينها وبين المفاهيم الكلية الأخرى. فيبدأ في مناقشة العلاقة، والفرق بين الفلسفة ومفهوم النظرة إلى العالم؛ ويبدأ باستعراض المفهوم ذاته كما يلي:

«الكلمة (Weltanschauung) هي بشكل خاص نحت ألماني؛ هي في الحقيقة نحتت خلال الفلسفة. ظهرت أولاً في استعمالها الطبيعي في عمل كانط **نقد ملكة الحكم**، بديهيات العالم (World-Intuition)، بمعنى تأمل العالم الراجع إلى الإحساسات، أو كما يقول كانط (Mundus Sensibilis) ـ أن نأخذ العالم كإدراك بسيط للطبيعة بالمعنى الواسع. . . هذا الاستعمال انتهى في ثلاثينيات القرن الماضي [القرن التاسع عشر] تحت نفوذ معنى جديد أعطي للتعبير (Weltanschauung) بواسطة الرومانسيين، وأساساً بواسطة شيلنغ (. . .).

في مقدمة لـ **مسودة لمنظومة لفلسفة الطبيعة** (١٧٩٩)، يقول شيلنغ: «الذكاء منتج بشكل مزدوج، إما بشكل أعمى غير واعٍ أو بشكل حر واعٍ؛ هو منتج بشكل غير واعٍ في (Weltanschauung) ومنتجٍ بشكل واعٍ في حالة خلق عالم مثالي». هنا (Weltanschauung) ترجع مباشرة ليس إلى الملاحظة الحسية ولكن إلى الذكاء، وإن كان ذكاء غير واعٍ. وأكثر من ذلك، فقد تم تأكيد الجانب العامل

(٢٦) «Introduction,» in: Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, translation, introduction and lexicon Albert Hofstadter (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1988), pp. 4-6.

في الإنتاجية، العملية المستقلة المشكلة للبديهة. إذن، الكلمة تقترب من المعنى الذي نحن معتادون عليه اليوم، طريقة واعية، متحققة ذاتياً، ومنتجة لإدراك وتفسير عالم الموجودات. شيلنغ يتحدث عن تخطيط لـ (Weltanschauung)، شكل من التخطيط للنظرات الممكنة المختلفة إلى العالم التي تظهر وتتشكل في الحقيقة. النظرة إلى العالم، إذا فهمت بهذه الطريقة، ليس ضرورياً أن يتم إنتاجها من خلال قصدية نظرية وبواسطة العلم النظري.

في **ظاهريات الروح**، يتحدث هيغل عن «النظرة الأخلاقية إلى العالم». غريس (Grres) يستخدم التعبير «النظرة الشعرية للعالم». رانك يتحدث عن «النظرة الدينية والمسيحية للعالم. . . من الأشكال والممكنات التي عددناها للنظرة إلى العالم يصبح واضحاً أن ما نعنيه بهذا المصطلح ليس فقط تصوراً عن نسيج الأشياء الطبيعية ولكن في نفس الوقت تفسير للمعنى والغرض من وجودنا الإنساني في ذاته (Dasein) وبالتالي للتاريخ. النظرة إلى العالم تتضمن دائماً نظرة للحياة. النظرة إلى العالم تتسع لتشمل تفكيراً كلياً شاملاً في العالم والوجود (Dasein) الإنساني. وهذا مرة أخرى يحدث بطرق مختلفة، بشكل صريح وواع عند الأفراد أو بواسطة اعتماد نظرة إلى العالم موجودة وسائدة مسبقاً. نحن نَكبر من خلال مثل هذه النظرة إلى العالم ونصبح بشكل تدريجي معتادين عليها. نظرتنا إلى العالم تتحدد بواسطة البيئة ـ الناس، العرق، الطبقة، المرحلة التطورية للثقافة. كل نظرة إلى العالم تكونت هكذا بشكل منفرد تنشأ من نظرة إلى العالم طبيعية، من مجال من التصورات عن العالم ومحددات للوجود [Dasein] الإنساني والتي تكون، في أي وقت محددة، معطاة صراحة بشكل أو بآخر مع كل مثل هذا الوجود الذاتي [Dasein]. يجب أن نميز النظرة إلى العالم التي تشكلت فردياً أو النظرة إلى العالم الثقافية من النظرة الطبيعية إلى العالم (. . .).

النظرة إلى العالم ليست موضوع معرفة نظرية، سواء بالنسبة إلى مصدرها أو بالنسبة إلى استخدامها. هي ليست ببساطة محفوظة في الذاكرة مثل مجموعة من المعارف المكتسبة. وإنما، هي قضية اعتقادات متسقة تحدد الأحوال الحالية للحياة بشكل أو بآخر بصورة صريحة ومباشرة. النظرة إلى العالم ترتبط في معناها بالحالة الوجودية [Dasein] المحددة المعاصرة في وقت معين. في علاقتها هذه مع الوجود [Dasein] النظرة إلى العالم هي دليل لها ومصدر للقوة تحت الضغط. سواء كانت النظرة إلى العالم قد تحددت بواسطة خرافات وتحيزات أو بواسطة معرفة وخبرة علمية كاملة، أو حتى، كما هي الحالة عادة، هي خليط بين الخرافة والمعرفة

والتحيز والمنطق الجامد تنتهي كلها إلى نفس الشيء؛ لا شيء أساسي قد تغير».

ويمكن تلخيص موقف هيدغر في أن النظرة إلى العالم:

- ليست فقط تصوراً عن نسيج الأشياء الطبيعية، ولكنها في الوقت نفسه تفسير للمعنى وللغرض من الوجود الإنساني وللتاريخ.

- تتسع لتشمل تفكيراً كلياً شاملاً في العالم والوجود الإنساني.

- تنشأ من نظرة طبيعية إلى العالم.

- ليست موضوع معرفة نظرية وإنما، هي قضية اعتقادات متسقة تحدد الأحوال الحالية للحياة بشكل أو بآخر بصورة صريحة ومباشرة.

- يمكن أن تتحدد بواسطة خرافات وتحيزات أو معرفة وخبرة علمية كاملة، أو خليط بين الخرافة والمعرفة والتحيز والمنطق الجامد.

ولأن التأثير النفسي «السيكولوجي» للنظرة إلى العالم في الفرد هو قضية جوهرية بالنسبة إلينا، نستعرض تفصيلياً في السطور التالية عملاً تأسيسياً لمفهوم النظرة إلى العالم هو **سيكولوجيا النظرة إلى العالم**(٢٧). وهو عمل تأسيسي يتبع هذا المفهوم بشكل شامل في ثلاثة من مجالات استخداماته الأساسية على الأقل هي الفلسفة والأنثروبولوجيا إضافة إلى علم النفس. والبحث الذي نستعرضه هنا هو ملخص لرسالة دكتوراه للمؤلف نفسه، مارك كولتكو ريفيرا، وهو بحث حديث (٢٠٠٤)، ويبدأ باستعراض التعريفات المختلفة للمفهوم ثم بحث الجوانب النظرية والعملية لاستخداماته في مجال علم النفس.

ولأن هذا العمل يوفر لنا صورة شاملة وتفصيلية وحديثة عن كافة التصورات المطروحة تقريباً لمفهوم النظرة إلى العالم، بما يؤهله ليكون عملاً تأسيسياً للمفهوم؛ سوف نعتمد على هذا البحث في عملية التأسيس لمفهوم النظرة إلى العالم. ويبدأ ريفيرا بمسح شامل للتعريفات المختلفة لهذا المفهوم في الأدبيات، كما يلي:

«أخذ مفهوم «النظرة إلى العالم» أسماء كثيرة، مثل «فلسفة الحياة» (يونغ ١٩٤٢/ ١٩٥٤)، «فرضيات العالم» (بيبر ١٩٤٢/ ١٩٧٠)، «النظرة الخارجية إلى

(٢٧) Mark E. Koltko-Rivera, «The Psychology of Worldviews,» *Review of General Psychology*, vol. 8, no. 1 (2004), pp. 3-58.

العالم» (ماسلو ١٩٧٠)، «العوالم الافتراضية» (فرانك ١٩٧٣)، «تبصرات الحقيقة» (ميسر ١٩٩٢)، «المنظومة البنائية للذات والعالم» (كوتلر وهازلر ٢٠٠١)، وأسماء أخرى كثيرة. في علم الإناسة (الأنثروبولوجيا) وحده سميت النظرة إلى العالم «التوجهات الثقافية»، »التوجهات القيمية»، «نظم المعنى اللاواعية»، «التركيبات»، «الجوهر الموضوعي للثقافات» و«قلب الثقافة» (كلوكوهن وسترودتبك ١٩٦١/ ١٩٧٣). وخلاف الالتباس الناتج من استخدام أسماء كثيرة لنفس البناء التصوري، مفهوم «النظرة إلى العالم» كما سيتضح في ما يلي، تم تعريفه بصور مختلفة، ربما بعدد الأسماء التي أطلقت عليه.

ولغرض هذه الدراسة، «النظرة إلى العالم» يمكن أن تعرف كمفهوم كما يلي:

النظرة إلى العالم هي طريقة لوصف الكون والحياة من خلاله، على أساس كل من «ما هو» و«ما يجب أن يكون عليه». و«النظرة إلى العالم» هي مجموعة من الاعتقادات تتضمن افتراضات وتقريرات محددة بخصوص ماذا يوجد وماذا لا يوجد (إما في الواقع أو من حيث المبدأ)، ما هي الموضوعات أو الخبرات الجيدة والسيئة، وما الأغراض، السلوكيات، والعلاقات المرغوبة وغير المرغوبة. النظرة إلى العالم تحدد ما يمكن أن يعرف أو أن يفعل في العالم، وكيف يمكن أن يعرف أو أن يفعل. إضافة إلى تحديد الأهداف التي يمكن الطموح إليها، النظرة إلى العالم تحدد الأهداف التي يجب العمل على تحقيقها. النظرة إلى العالم تتضمن افتراضات يمكن أن تكون غير مثبتة، أو حتى غير ممكن إثباتها، ولكن هذه الافتراضات هي أولية، بمعنى أنها تقدم الأسس المعرفية والوجودية لاعتقاداتنا في إطار منظومة اعتقادية معينة»[٢٨].

وبخصوص البنية التي يتكون منها هذا المفهوم، يطرح ريفيرا التصور التالي باعتباره خلاصة التعريفات المختلفة التي جمعها:

«من المهم، خلال المنظور إلى العالم، تمييز الاعتقادات والقيم والعلاقات في ما بينها. تبعاً لروكيتش «النظرات إلى العالم» و«القيم»، كلاهما «اعتقادات»، ولكن القيم لا تمثل سوى نوع من عدة أنواع من الاعتقاد.

وتبين أنه في كل نظرة للعالم هناك ثلاثة أنواع من الاعتقادات. اعتقادات وصفية أو وجودية، وهي القادرة على أن تتحدد بكونها صحيحة أو خاطئة؛

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤.

واعتقادات تقييمية حيث يكون موضوع الاعتقادات محلاً للحكم بالصحة والخطأ؛ واعتقادات عرفية أو تحريمية حيث تكون بعض وسائل أو غايات الأفعال محلاً للحكم بكونها مرغوباً فيها أو لا. والقيمة (Value) هي اعتقاد من النوع الثالث (روكيتش، ١٩٧٣).

وعلى الرغم من أن القيم على وجه الخصوص تعكس اعتقادات عرفية أو تحريمية، فإن تقريرات النظرة إلى العالم يمكن أن تشير إلى اعتقادات من أي نوع من الأنواع الثلاثة التي ذكرها روكيتش. . .

وليست كل الاعتقادات هي اعتقادات نظرة إلى العالم. الاعتقادات الخاصة بالطبيعة الكامنة للحقيقة، العلاقات الاجتماعية أو مبادئ الحياة اللائقة، أو وجود أو عدم وجود كيانات مهمة هي اعتقادات نظرة إلى العالم.

بإيجاز، الاعتقادات يمكن أن تكون وجودية أو تقييمية أو عرفية/ تحريمية، ومنها القيم فقط تعود إلى النوع الأخير؛ ويمكن لنظرة معينة إلى العالم أن تتضمن كل هذه الأنواع من الاعتقادات ولكن ليست كل الاعتقادات هي اعتقادات خاصة بالنظرة إلى العالم.

ويمكن القول إن أي منظومة فلسفية أو دينية هي ذاتها ترى الكون بشكل معين، فهي إذن «نظرة إلى العالم». الشيء المشترك الموجود تقريباً في كل الثقافات والتصورات الدينية القديمة، هو (كيف وجد الإله؟) وتصورات نشأة الكون (كيف خلقت الأرض ونشأت فيها الحياة؟) تقدم معنى لكيف يعمل العالم وما الموجودات التي فيه (بما يتضمن الإنسان، والمخلوقات الأدنى والأعلى منه)»[٢٩].

ويستعرض ريفيرا تصورات بعض الفلاسفة وعلماء النفس لهذا المفهوم؛ فبحسب ريفيرا، إن أوصاف فريدريك نيتشه للتصورات الأبولونية والديونيسية تعبر عن تطورات في دراسة النظرة إلى العالم. تبصرات نيتشه كانت أن نظرات العالم المختلفة تمتلك جاذبية وشرعية مستقلة بالنسبة إلى الذين يعتنقونها، وأنه من الملائم أن نقارن النظرات إلى العالم بطرق أخرى خلاف مجرد الادعاء بأن واحداً معيناً هو الصحيح بشكل مطلق[٣٠].

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٦.

أما بالنسبة إلى الفيلسوف الألماني فيلهلم ديلتاي، فيرى، طبقاً لريفيرا، «أن النظرات إلى العالم تتحمل عبء حل لغز الحياة»، أي أن النظرات إلى العالم تمثل إجابات الشخص أو الثقافة للأسئلة الوجودية الأساسية، وعلى وجه الخصوص معنى الحياة في مواجهة الموت. وعلى أساس النظرة إلى العالم، تتقرر الأسئلة المتعلقة بأهمية ودلالة الكون، ومنها تشتق مثل الحياة، والخير الأسمى، والقيم العليا المحددة للسلوك(٣١).

وعلى النقيض من ديلتاي، طبقاً لريفيرا، سخر فرويد من فكرة أن النظرة إلى العالم لها أي استخدام أو فائدة. بالنسبة إلى فرويد (Weltanschauung)، هو تركيب عقلي يعمل على حل كل مشكلات الوجود الخاصة بنا بشكل كامل على أساس فرضية واحدة نافذة، التي هي بناء على ذلك لا تترك سؤالاً بلا جواب وكل شيء يهمنا يجد فيها مكاناً ثابتاً. وعلى الرغم من أن فرويد احتقر مفهوم النظرة إلى العالم، إلا أنه قدم هو أيضاً بعض أبعاد هذا المفهوم. عرف فرويد أربع نظرات أساسية إلى العالم: علمية، دينية، فلسفية، وفنية. وقدم فرويد على الأقل سبعة أبعاد للنظرة إلى العالم هي: اعتقادات بخصوص مصدر المعرفة المشروعة (أي الإبستيمولوجي)، بخصوص مصدر الكون (أي الكوسمولوجي)، بخصوص مصادر السعادة، بخصوص وجود محددات لاواعية للفكر والسلوك، بخصوص قضية حرية الإرادة مقابل الموقف الحتمي بخصوص الفاعلية الإنسانية، وأخيراً موضوع الأنطولوجيا الروحية مقابل الأنطولوجيا المادية(٣٢).

ويوضح ريفيرا أن «النظرة إلى العالم» بالنسبة إلى كارل يونغ هي شيء مغروس بقوة في نفسية الفرد، وبصورة لاواعية بشكل كبير وتنتقل خلال الأفراد ثقافياً، هي عنصر ذو أهمية رئيسية في الشخصية بالنسبة إلى توجيه تصورات الشخص واختياراته. بالنسبة إلى يونغ امتلاك وجهة نظر إلى العالم هو أمر لا يمكن تجنبه كشرط أساسي للحياة الإنسانية. بالنسبة إليه، نظرة الفرد إلى العالم تطرح عادة بواسطة المذاهب الخاصة بالديانات العديدة فيه؛ على سبيل المثال، ما يخص القدر، توقع عدم فناء الشخصية... وهكذا. وعلى كل حال هذه ليست مواقف فكرية جامدة، ولا هي تجعل نظرة فرد ما إلى العالم مجرد بناء فكري. النظرات إلى

(٣١) المصدر نفسه، ص ٦.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٧.

العالم، مثل المذاهب الدينية «هي خبرات عاطفية. . . المناقشات المنطقية تقفز ببساطة فوق الشعور والخبرة بالحقائق»(٣٣).

ويوضح ستيفن بيبر، بحسب ريفيرا، أن مفهوم النظرة إلى العالم يعتمد على استخدام بعض «التعبيرات المجازية الجذرية» المستمدة من الخبرة اليومية التي يستخدمها الناس لتفسير الواقع. هذه التعبيرات المجازية، كتب بيبر، «مكنت الإنسانية قديماً من فهم العالم ثم تم تحسينها حتى أصبحت «فرضيات العالم» (أي نظرات إلى العالم)، قدمت بدورها الافتراضات الأساسية للمدارس الفلسفية المختلفة. ذكر بيبر ستة «فرضيات للعالم»: الحيوية، الصوفية، الشكلية، الميكانيكية، العضوية، والسياقية. وباستبعاد المجازين الأولين، باعتبارهما غير ملائمين لوصف العالم، نجد أن الشكلية تستخدم مجاز التشابه، والميكانيكية تستخدم مجاز الآلة، والسياقية تستخدم مجاز الحدث الحيَ في اللحظة لوصف الواقع، والعضوية تستخدم مجاز الكائن الحي»(٣٤).

يوضح هذا الاستعراض التصورات المتعددة لعدد من كبار الفلاسفة وعلماء النفس لهذا المفهوم والاختلاف الكبير حوله، ولكنه في نفس الوقت يظهر ملامح عامة مشتركة ما بين هذه التعريفات المتعددة يمكن الاعتماد عليها لتأسيس هذا المفهوم. فمفهوم النظرة إلى العالم هو مفهوم شامل بأقصى درجات الشمولية. وهو مفهوم بنيوي يتكون من بنية مفاهيمية جزئية، والمفهوم المركزي في هذه البنية هو مفهوم الاعتقاد. والبنية المفاهيمية تتركب بشكل أساسي من الكيفية التي ندرك بها العالم، سواء كانت دينية أو فلسفية أو علمية. ومن العناصر الأساسية في هذه البنية المفاهيمية مفهومي المعنى والغرض. فـ «النظرة إلى العالم» هي مفهوم إنساني ولذلك إذا لم يحمل كشفاً أو إيضاحاً للمعنى والغرض في العالم لن يكون له معنى بالنسبة إلى الإنسان.

سوف نرجئ الآن عرض تصوراتنا التفصيلية عن مفهوم «النظرة إلى العالم» إلى محلها في هذا العمل. ولكن ما يهمنا هنا هو بيان أن الاستعراض التفصيلي الذي قمنا به أعلاه لعدد من الأبحاث الهامة في الموضوع، يعطينا الأدوات اللازمة لطرح تصور مناسب لقضيتنا المطروحة في هذا العمل. والخطوة التالية

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩.

لاستعراضنا لهذه التعريفات هي تناول الكيفية التي تؤثر بها النظرة إلى العالم في المجتمع والفرد، كاستكمال للتمهيد لقضيتنا موضوع العمل.

فتأسيس مفهوم «النظرة إلى العالم» هو بمثابة تمهيد لصياغة النظرة العربية إلى العالم، وبيان كيف يتأثر المجتمع والفرد بالنظرة إلى العالم؛ هو بمثابة تمهيد لبيان الكيفية التي يتأثر بها المجتمع العربي والفرد العربي بنظرته إلى العالم.

ثالثاً: أثر النظرة إلى العالم في تعامل المجتمع والفرد مع العالم

مثلما يهمنا تأسيس مفهوم النظرة إلى العالم وتوحيد المصطلح الذي يعبر عنه وكذلك توحيد المضمون المعطى له، يهمنا أيضاً تأسيس العلاقة بين النظرة إلى العالم من جهة، والمجتمع والفرد الذي يحمل هذه النظرة من جهة أخرى. وعلى وجه الخصوص يهمنا تأكيد أن المجتمع والفرد لا يتأثران به في الحياة على وجه العموم فقط، وإنما أيضاً في موقفهم من العلم نفسه كجزء من الحياة، قديماً وحديثاً، سواء على مستوى الاعتقادات العلمية الأساسية عن العالم أو على مستوى الممارسة التجريبية.

وعلى المستوى المجتمعي يعرض ديريك فيليبس في **الإبستيمولوجيا وعلم اجتماع المعرفة** كيف تؤثر النظرة إلى العالم في فهمنا لطبيعة العلم، اعتماداً على كتابات كارل مانهايم وتوماس كون. ويطرح موقف كون كما يلي:

«يجادل كون (١٩٦٢ : ١٠) بأن «تقاليد معينة متسقة من البحث العلمي»، يسميها «العلم القياسي»، تأخذ شكلها من «نماذج» (Paradigms). في حين إنه يستخدم فكرة «النماذج» بطرق مختلفة، في التصدير يعرفها (كون، ١٩٦٢، x) «كإنجازات علمية معترف بها عالميا والتي تقدم لمدة من الزمن نماذج للمشكلات وحلولها لمجتمع ممارسي العلم». النماذج تتضمن (كون، ١٩٦٢ : ١٠) «القانون، النظرية، التطبيقات، واستخدام الأدوات معاً» و«هي مصدر المناهج، علاقة المشكلة بالمجال، والحلول القياسية المقبولة من أي مجتمع علمي ناضج في أي وقت». كنتيجة لهذا يتطلب قبول نموذج علمي جديد عادة إعادة تعريف بالعلم المرتبط به. هذا النموذج (كون، ١٩٦٢ : ١٠٨) «لا يقدم للعلماء فقط خريطة وإنما أيضاً توجيهات لكيفية عمل الخريطة. يكتسب العالم عند تعلم النموذج النظرية، المناهج، والمفاهيم القياسية معاً، عادة من خلال خليط معقد». بالنسبة إلى كون، إذن، النموذج يشير إلى وجود وجهة نظر متسقة وموحدة، نوع من

الـ Weltanschauung، الذي يحدد الطريقة التي يرى بها ممارس العلم العالَم ويمارس من خلالها مهنته»[٣٥].

فبحسب فيليبس مفهوم «النموذج» عند توماس كون، والمشهور على نطاق واسع منذ نشر عمله المعروف، هو في الواقع ليس مجرد إطار علمي جديد مرتبط بالعلم موضوع التخصص، وإنما هو نوع من «النظرة إلى العالم». وهذا النموذج الجديد (أي النظرة الجديدة إلى العالم)، يؤثر بشكل جوهري في كل العناصر التي ترتبط بممارسة العلم.

أما بالنسبة إلى موقف كارل مانهايم فيستعرضه كما يلي:

«في كتابه **الأيديولوجيا واليوتوبيا**، نشرت الطبعة الأولى عام ١٩٢٩ والترجمة الإنكليزية له عام ١٩٤٦؛ يضع مانهايم هدفين لعلم اجتماع المعرفة[٣٦]: «كنظرية تهدف إلى تحليل العلاقة بين المعرفة والوجود؛ كبحث تاريخي ـ اجتماعي يهدف إلى متابعة الأشكال التي أخذتها هذه العلاقة في التطور الفكري للإنسانية». مناقشة مانهايم تتوقع بشكل دقيق الكثير من قضايا كون. يرى مانهايم أن «الفرد ليس فقط يتكلم لغة مجموعته، ولكن أيضاً يفكر بالطريقة التي تفكر بها مجموعته. . . الأفراد يتصورون العالم وموجوداته بنفس الطريقة التي تفعلها المجموعة التي ينتمي إليها»[٣٧] يلاحظ أن «كل عصر له طرائقه الجديدة بشكل أساسي ووجهة نظره المميزة له»، وبالتالي يرى «نفس الموضوع من «منظور» جديد. . .».

يؤكد مانهايم أن «المعرفة» هي بشكل أساسي مؤسسة جماعية، وأنها[٣٨] «تفترض مسبقاً جماعة معرفية تخرج بشكل أساسي من جماعة تمتلك خبرة تجهزت في اللاوعي». وبدلاً من تكوين المعرفة كشيء مستقل، هو يؤكد بشكل كبير الطبيعة الاجتماعية الجماعية للتعرف والمعرفة.

الكثير مما يقوله مانهايم يسترجع في الذهن فكرة النموذج عند كون كنظرة

---

(٣٥) Derek L. Phillips, «Epistemology and the Sociology of Knowledge: The Contributions of Mannheim, Mills, and Merton,» *Theory and Society*, vol. 1, no. 1 (Spring 1974), pp. 61-62.

(٣٦) Karl Mannheim, *Ideology and Utopia; an Introduction to the Sociology of Knowledge*, with a preface by Louis Wirth, International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method (London: K. Paul, Trench, Trubner and Co., Ltd.; New York, Harcourt, Brace and Company, 1946), p. 237.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٨.

منظمة إلى العالم (Weltanschauung). يشير مانهايم إلى أن كل إدراك يرتب وينظم في مقولات، وأن المدى الذي «يمكننا أن ننظم ونعبر خبراتنا في هذه الأشكال التصورية هو، بدوره، معتمد على الإطار المرجعي الذي يتفق وجوده في لحظة تاريخية معينة»(٣٩). ويضيف(٤٠) أن «أسلوب معالجة المشكلة، المستوى الذي يتم فيه تكوين المشكلة، مستوى التجريد ومستوى التحديد الذي يأمل الفرد في تحقيقه، كلها بفس الطريقة محدودة بالوجود الاجتماعي»(٤١).

وكما هو واضح تؤكد كتابات مانهايم، المؤسس الأول لعلم اجتماع المعرفة، القراءة التي اقترحها فيليبس لعمل توماس كون، فما يتحكم في الموقف «العلمي» للفرد في الحقيقة هو النظرة إلى العالم التي تمتلكها الجماعة التي ينتمي إليها.

وبطريقة أخرى، يثبت ريفيرا في العمل السابق نفسه، القضية نفسها، ولكن اعتماداً على مفاهيم علم النفس. فطبقاً لريفيرا يطرح «كيلي» مفهوم «البناءات الشخصية» الذي يقابل مفهوم النظرة إلى العالم. ركز كيلي على الشخص باعتباره عالماً عادياً يهدف إلى التنبؤ والسيطرة على العالم باستخدام «القدرة الإبداعية» للكائن الحي ليتمثل البيئة، وليس فقط الاستجابة لها. يستخدم الأفراد، خلال هذه المحاولات، نماذج معينة، «البناءات الشخصية»، لتفسير العالم وتمثيل الكون. والبناءات الشخصية تقابل مفهوم «النظرة إلى العالم». قدم كيلي مجموعة من الاقتراحات النظرية عالية التجريد بخصوص وظيفة البناءات الشخصية. هذه الاقتراحات تتكون من افتراض أساسي وأحد عشر استنتاجاً، منها:

فرضية أساسية: العمليات التفاعلية للشخص تمر سيكولوجياً من خلال الطرق التي يتوقع بها الأحداث. فالعمليات السيكولوجية، مثلاً، المعرفة والحكم، تتأثر بما يعتقده الشخص عمّا سوف، أو يمكن أن، يحدث.

نتيجة الفردية: يختلف بعض الأشخاص عن بعضهم الآخر في بنائهم للأحداث، أي أن الناس المختلفون يمتلكون نظرات مختلفة إلى العالم تنتج من فهمهم المختلف للواقع.

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٧٧

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(٤١) Phillips, Ibid., pp. 63-64.

نتيجة التفرع: المنظومة البنائية لشخص ما تتكون من عدد محدود من البناءات ثنائية التفرع، أي أن النظرة إلى العالم تتركب من عدد محدود من الأبعاد ثنائية القطبية.

ويوضح ريفيرا أن افتراضات واستنتاجات كيلي تعمل كمقدمات لنظرية متكاملة للنظرة إلى العالم. وأن إضافته الأساسية لدراسة النظرة إلى العالم هي إدراكه أن الناس يتفاعلون بشكل إيجابي مع البيئة باستخدام بناءات النظرات إلى العالم كأدوات حتى يحققوا الغايات النهائية التي حددوها بأنفسهم»[٤٢].

أي أنه طبقاً لتصورات كيلي، توجد على المستوى السيكولوجي للفرد بناءات شخصية غير واعية مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالنظرة إلى العالم التي يعتنقها المجتمع، هي بناءات النظرة إلى العالم. بعد ذلك يطرح ريفيرا بعض الملاحظات بخصوص الارتباط بين النظرة إلى العالم والتعامل السيكولوجي للفرد مع العالم، يبين بها الحالة الراهنة لهذه القضية، ويلخص الصعوبات النظرية القائمة للوصول إلى ذلك حتى الآن:

«ليس هناك حتى الآن نظرية علمية عامة متاحة للنظرة إلى العالم. منظرو النظرة إلى العالم يتفقون، عموماً، أن النظرة إلى العالم تؤثر في السلوك، ولكن بالضبط كيف يحدث هذا؟ (. . .)

سؤالنا هو، هل للنظرات إلى العالم قوة سببية في التشكيل والتأثير في المعرفة والسلوك؟ أرى أربعة خيوط من الأدلة تخص هذا التساؤل. هذه الخيوط من الأدلة تتضمن الاختلافات بين الثقافات في المعرفة، الاختلافات القيمية الراجعة إلى الثقافات/ الأعراق، الأبحاث العلمية المطروحة صراحة بخصوص النظرة إلى العالم، والأبحاث عن آثار الاختلافات في الاعتقادات الدينية والخبرة.

في ما يخص الاختلافات الثقافية في اكتساب المعرفة، يشهد عدد كبير من الأبحاث لفكرة أن الثقافة تسبق السلوك، بمعنى أن الثقافة تشكل المعرفة والمشاعر والسلوك (. . .). بعض المؤلفين فسر ذلك بمصطلحات ترتبط أساساً بمفهوم النظرة إلى العالم. على سبيل المثال نيسبت وآخرون (٢٠٠١) بينوا عمليات توجه فيها «النظم الاجتماعية» (أي الثقافة) الانتباه، مؤثرة بذلك في الميتافيزيقا، (. . .) وهو مصطلح يقابل هنا النظرة إلى العالم. هؤلاء الباحثون يصفون كيف أن هذه

---

(٤٢) Koltko-Rivera, «The Psychology of Worldviews,» pp. 13-14.

السمة للنظرة إلى العالم «توجه بصمت الإبستيمولوجيا، أي الاعتقادات عمّا هو مهم أن نعرف وكيف يمكن اكتساب المعرفة». ثم وكما يقررون «الإبستيمولوجيا تملي التطور والتطبيق للعمليات المعرفية على حساب الآخرين» مقترحين أن النظرة إلى العالم تشغل مكان المصدر في المعرفة بالنسبة إلى المكونات الأخرى الجزئية للمعرفة. (. . .) على العموم الأدلة الناجمة عن دراسة الاختلافات في المعرفة تتسق مع فكرة أن هذه الاختلافات تمثل مخارج لعملية المعرفة مترتبة على اختلافات عميقة مستقرة في التصورات عن الواقع. وهذا دليل على وجود النظرات إلى العالم كما تم تصورها في هذا العمل»[٤٣].

وفي خلاصة الجزء النظري من دراسته، يطرح ريفيرا بشكل موجز ما يسميه أسس النظرية التكاملية لمفهوم النظرة إلى العالم، وهي خلاصة يتبين منها أن الأدبيات الحالية لم تصل إلى التصور النظري المتماسك لهذا المفهوم بعد، كما يلي:

«الأبحاث التي تمت مراجعتها سابقاً صنعت إضافات عامة جداً للنظرية التكاملية. على الرغم من أن أياً منها لم يقترح نظرية علمية، أغلبها تضمنت بشكل صريح فكرة أن النظرة إلى العالم تؤثر على السلوك. بمعنى أن السلوك الفردي بصورة ما يكون متسقاً مع نظرته إلى العالم. وفي نفس الوقت، لم يدّعِ أي من هذه المصادر أن السلوك ليس إلا تعبيراً عن النظرة إلى العالم؛ سمات أخرى للشخص، مثل الثقافة والصفات الشخصية، تؤدي أيضاً دوراً ما في تشكيل السلوك. إضافة إلى ذلك العديد من هذه المصادر أكد دور الثقافة في نقل النظرات إلى العالم، بعض المصادر هي بشكل صريح، «متعددة الثقافات»، ليس فقط بمعنى أنها تنظر إلى المتغيرات الثقافية ولكن أيضاً بمعنى أنها تحاول أن تجعل الثقافة مركزية بالنسبة إلى علم النفس بدلاً من كونها هامشية»[٤٤].

والخلاصة من استعراض هذه الأبحاث هي أن النظرة إلى العالم الخاصة بالمجتمع تؤثر بشكل مباشر في تعامل الفرد وسلوكه في العالم. ويشمل هذا تعامل الفرد مع المعرفة العلمية ونظرته العلمية إلى العالم. هذا على الرغم من أن الآليات السيكولوجية التي تعمل من خلالها هذه التأثيرات ليست واضحة علمياً بعد.

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٦.

رابعاً: عناصر النظرة إلى العالم

تأسيساً على هذا الاستعراض التفصيلي لبعض الأدبيات الهامة في الموضوع، يمكننا أن نطرح تصوراً بنيوياً للعناصر المفاهيمية التي تكون أي نظرة إلى العالم.

مفهوم أو تعبير النظرة إلى العالم يتكون من لفظين أساسيين:

الأول هو «النظرة» وهو لفظ يستعمل في هذا التعبير استعمالاً مجازياً لغوياً، ليس فقط في اللغة العربية وإنما أيضاً في اللغة الإنكليزية (View) وفي الفرنسية (Vue) وفي أصله بالألمانية (Anschauung). والاستخدام المجازي لهذا اللفظ يهدف إلى توصيل المعنى الواسع للإدراك أو للفهم وليس المعنى الضيق. فالتعبير إدراك العالم يمكن أن يفهم بمعنى ضيق مباشر، ولكن استخدام المجاز «النظرة» يوصل المعنى الحقيقي الواسع المقصود.

واللفظ **الثاني** الأساسي، هو العالم، والعالم هنا هو لفظ يقصد به في الواقع، كل شيء، أو كل شيء يمكن للإنسان أن يدركه.

فالفعل نفسه، أي النظر، يحمل المعنى المجازي لأقصى درجات الاتساع، والموضوع نفسه، محل النظر، يتصف بشمول كل شيء ممكن. لذلك يتسم هذا المفهوم بدرجة عالية من الغموض. ولا يحدد أي من اللفظين المجازيين المستخدمين أي شروط منهجية أو حدود لفعل النظر أو موضوع الفعل، وهو العالم. لذلك كانت نتيجة الفعل، فعل النظر، هي اعتقادات بخصوص الموضوع، أياً كان هذا الموضوع.

وتخبرنا التعريفات التقليدية للفلسفة كمجال للبحث العقلي أن هناك ثلاثة مباحث أساسية تمثل الفئات الأكثر تجريداً للبحث العقلي الإنساني، هي سؤال الوجود، ماذا يوجد؟ وسؤال المعرفة، كيف يمكنني أن أعرف؟ وسؤال الفعل، ماذا علي أن أفعل؟

وهذا التقسيم نفسه، بالفهم التجريدي له، يسري على نظرتنا إلى العالم. فنظرتنا إلى العالم تعطينا تصوراً عمّا في هذا العالم، وكيف يمكننا أن نتعرف إلى هذا العالم، وماذا يجب أن نفعل فيه. ولكن مع فارق أساسي هو أن الاتساع المتضمن مجازاً في اللفظ «النظرة» يضيف إضافة ضمنية هي أن ترتبط هذه العناصر بالمعنى والغرض الكامن خلف إدراكنا لها؛ وهذا هو في الحقيقة ما يؤدي إلى الاتساع في الاستخدام المجازي لها.

فـ «النظرة» تعبر عن فعل هادف إيجابي وليس سلبياً، إذ إن النظرة الإنسانية، بالمعنى المعتاد، هي فعل موجه لغرض ما. وفي أبحاث المخ والأعصاب، كما في علم نفس الغشطالت والعلوم المعرفية؛ ليس كل ما يقع في مجال البصر نراه فعلاً. وإنما نحن في الواقع نرى ما نريد أن نراه أو ما نعتقد في أهمية رؤيته لارتباطه بغاياتنا في الحياة، وأهمها الحفاظ على الحياة. فالاستخدام المجازي لهذا اللفظ هو المبرر الأساسي لإضافة المعنى إلى بنية مفهوم النظرة إلى العالم.

على هذا الأساس، يمكن عمل بنية مبدئية لمفهوم النظرة إلى العالم، مكونة من ثلاثة موضوعات أساسية هي تصوراتنا للموجودات في العالم، وتصوراتنا لأسلوب المعرفة، وتصوراتنا للقيم المجتمعية التي تحدد كيفية عملنا في المجتمع. وكل هذه التصورات هي اعتقادات لأنها غير مشروطة لا بمنهج علمي تجريبي ولا بمنهج عقلي منطقي، وإن كانت تحتمل التوصل إليها بواسطة مثل هذه المناهج.

١ ـ تصوراتنا لموجودات العالم

النظرة التلقائية للوجود بغض النظر عن تفسيرنا الفلسفي له تخبرنا بوجود ثلاثة فئات أساسية. هي الموجودات المادية، أي التي يمكن إدراكها بواسطة وسائل الإحساس الطبيعية، مثل الإنسان والحيوان والشجر والحجر. وموجودات غير مادية، تلك التي يمكن إدراكها بواسطة العقل. وهذه الأخيرة منها ما يكتسب وجوداً موضوعياً مرتبطاً بالوجود المادي، مثل العقل والنفس عند الإنسان والحيوان؛ ومنها ما لا يكتسب وجوداً موضوعياً، مثل المعاني والمفاهيم المجردة.

وإذا اعتمدنا مبدأ أنه لا يمكن التقرير بعدم وجود شيء مجهول، وإنما يمكننا فقط التوقف عن الحكم بخصوصه، فسيمكننا القول بإمكانية وجود فئة أخرى رابعة، إضافة إلى هذه الفئات الثلاث، هي الوجود فوق الطبيعي. وهذا ناتج من تساؤلنا عمّا كان موجوداً قبل خلق الكون وماذا سوف يوجد بعده، وما الذي يوجد خارج حدوده الطبيعية الحالية.

والفروق بين النظرات المختلفة إلى العالم، بخصوص موجودات العالم، تتدرج بين الاختلافات المحدودة إلى الاختلافات الجذرية. فالموجودات المادية ليس هناك خلاف جوهري حولها، وإنما هناك تفسيرات مختلفة لهذا الوجود المادي. أما الاختلافات حول الوجود فوق الطبيعي فهي اختلافات جذرية، ويمكن القول إن

الموقف من هذه الفئة من الوجود يمثل أحد العناصر الجوهرية التي تميز نظرة معينة إلى العالم من أخرى. أما الاختلافات حول وجود وتفسير العنصرين الآخرين، الوجود العقلي والمعاني، فهي اختلافات أساسية أيضاً ولكنها أقل جذرية، وتميز بشكل أقل جذرية بين نظرة وأخرى.

والنظرة إلى العالم لا تميز فقط هذه الفئات من الموجودات، وإنما تميز أيضاً العلاقات في ما بينها. وهناك نوعان من العلاقات: **الأول** علاقات سكونية تعطينا تصوراً ثابتاً عن الوجود، و**الثاني** علاقات التغير أو التطور وتعطينا تصوراً حركياً للوجود. وهذه العلاقات أيضاً هي محل اختلاف كبير وجوهري بين نظرة إلى العالم وأخرى.

٢ ـ تصوراتنا لأسلوب المعرفة

لأن العالم ينقسم إلى ثلاث فئات أساسية، هي الوجود الموضوعي المادي والعقلي، والوجود المعنوي، والوجود فوق الطبيعي؛ فإن هناك ثلاث وسائل أساسية لمعرفة العالم، هي الأسلوب التجريبي، الذي ينتج العلم التجريبي، ويتعامل بشكل أساسي مع الوجود الموضوعي بشقيه المادي والعقلي؛ والأسلوب العقلي، المنطقي، الذي ينتج الفلسفة أو الفكر المنطقي، ويتعامل بشكل أساسي مع الوجود المعنوي؛ ثم الأسلوب الاعتقادي، الذي ينتج الأديان، ويتعامل بشكل أساسي مع الوجود فوق الطبيعي.

وهذا ينتج لدينا ثلاثة مناهج أساسية لمعرفة العالم، هي التجربة والاتساق المنطقي والاعتقاد. وثلاثة مجالات أساسية للمعرفة هي العلم التجريبي، والفلسفة أو الفكر العقلي، والدين. ولأن الواقع هو أكثر تعقيداً من ذلك، فالمجالات الثلاثة الأساسية لا تمتلك حدوداً ثابتة واضحة، وإنما ما يحدث في الواقع هو أنواع متغيرة ومختلفة من التداخل بين المجالات الثلاثة، ينتج تعقيداً كبيراً ليس هو قضيتنا هنا؛ إذ نقتصر على وضع الصورة العامة لعناصر أي نظرة إلى العالم، ولا نتطرق إلى المضمون.

ولأن المعرفة هي فعل إنساني، ولأن المعنى والغرض هما عنصران جوهريان في أي نظرة إلى العالم، تصبح وظيفة فعل المعرفة والغرض منه عنصراً أساسياً في هذه النظرة. وهنا سوف يختلف الغرض من فعل المعرفة من نظرة معينة إلى العالم، إلى أخرى بحسب تصوراتها لعناصر الوجود المذكورة أعلاه.

٣ ـ تصوراتنا للقيم المجتمعية

القيم تحدد الدور والوظيفة التي يقوم بها الإنسان في العالم. ولأن هناك ثلاثة مجالات أساسية يتعامل معها الإنسان، وهي الوجود المادي الطبيعي، والوجود الإنساني والمعنوي، والوجود فوق الطبيعي والديني؛ فسوف تختلف هذه القيم بحسب النظرة إلى العالم لكل من هذه المجالات.

فالقيم المرتبطة بعلاقة الإنسان مع الطبيعة تحدد وظيفة العلم التجريبي ودوره بالنسبة إلى الإنسان؛ والقيم المرتبطة بعلاقة الإنسان بالإنسان وبالمعاني العامة تحدد وظيفة الفلسفة أو الفكر العقلي، وكذلك وظيفة العلوم الإنسانية ودورهما بالنسبة إلى الإنسان؛ أما القيم المرتبطة بعلاقة الإنسان بما هو فوق الطبيعة، فتحدد وظيفة الدين ودوره بالنسبة إلى الإنسان. وفي الواقع، تكون هذه المجموعات الثلاث من القيم متداخلة ومترابطة في النظرة الواحدة إلى العالم.

وهذه المجموعات الثلاث من التصورات، في أي نظرة إلى العالم لا تكون منفصلة بعضها عن البعض، ولا يمكن أن تتعارض في ما بينها، مثلما لا يمكن أن تتعارض مكونات نظرة الإنسان إلى المكان من حوله في ما بينها. فعلى سبيل المثال، النظرة التي تفترض الوجود المادي فقط وتنكر الوجود فوق الطبيعي، لا تستمد القيم من مصدر فوق طبيعي، وإلا كان ذلك تناقضاً، وإنما تمتلك منظومة قيمية معتمدة على العقل الإنساني. وبالعكس، النظرة التي تعترف بوجود إله خالق، كموجود فوق طبيعي، لا تستمد القيم من العقل وحده، وإلا كان ذلك تناقضاً، وإنما تمتلك منظومة قيمية معتمدة على الدين؛ وهذا هو مبدأ الاتساق.

خامساً: مشكلة الاتساق في النظرة إلى العالم

النظرة إلى العالم، وكما اتضح لنا في الأدبيات التي استعرضناها أعلاه (وخصوصاً موقف مارتن هيدغر)، تنشأ بشكل طبيعي. وذلك على خلاف الفكر الفلسفي العقلي الذي ينشأ بناء على التدبر العقلي المقصود بواسطة فرد معين أو جماعة من الأفراد. وهذا يتفق أيضاً مع الاستخدام المجازي «النظرة»، فالنظرة الإنسانية هي مفهوم طبيعي، حتى ولو كان فيه عنصر غرضي أو قصدي. أما النظرة غير الطبيعية، فتسمى «الملاحظة»؛ حيث يتعمد الإنسان «النظر» إلى أشياء معينة بغرض ملاحظتها.

ونشأة النظرة إلى العالم بشكل طبيعي تؤدي إلى نتيجة مهمة بالنسبة إلى

طبيعتها، وهي «الاتساق». فالموجودات الطبيعية تنشأ بشكل فيه تفاعل مع البيئة، بحيث ينتج من هذا التفاعل نوع من الاتساق الذاتي وأيضاً الاتساق مع البيئة.

فكما أن الموجودات التي لا تتواءم مع الطبيعة، ولا تتمكن من الاتساق معها تفقد وجودها ذاته واستمراريته، بالمثل، أي نظرة إلى العالم تكون غير قادرة على الاتساق مع الذات أو مع العالم تفقد استمرارية وجودها. ومن الأمثلة على ذلك نظرة القرون الوسطى المسيحية إلى العالم. فقد افتقدت هذه النظرة الاتساق مع العالم، وظهر ذلك جلياً في معاداتها للعلم، خصوصاً في مراحلها الأولى؛ كما افتقدت كذلك الاتساق الذاتي، وظهر ذلك أيضاً في السيطرة المبالغ فيها لرجال الكنيسة وانتشار محاكم التفتيش.

وعلى العكس، النظرة المتسقة مع ذاتها والقادرة على التغير والاتساق مع البيئة، يمكنها الاستمرار كنتيجة لقدرتها على تحمل التغيرات الداخلية والخارجية. ويكون من نتيجة ذلك أن تتحقق هذه النظرة، وأن تتحول إلى حضارة مسيطرة بشكل ثقافي ومادي على مناطق واسعة من العالم، وذلك في حدود قدرتها على الاستمرار في اتساق مع الذات ومع العالم. ومن أمثلة ذلك النظرة اليونانية القديمة إلى العالم، والنظرة العربية الإسلامية القديمة، والنظرة الغربية الحديثة.

١ ـ مفهوم الاتساق في النظرة إلى العالم

بناء على ذلك سوف نحدد مفهوم الاتساق في النظرة إلى العالم في «وجود ترابط عضوي ما بين عناصر النظرة المحددة إلى العالم».

ويحتاج تصورنا النظري عن البنية الثلاثية لمفهوم النظرة إلى العالم، والمكونة من الاعتقادات النهائية، والاعتقادات العقلية والقيم المجتمعية إضافة إلى مفهوم الاتساق، المبين أعلاه، إلى مثال من الواقع يجعل هذا المفهوم قابلاً للارتكاز عليه في هذا العمل. والمثال الواقعي الذي نطرحه هنا، هو الكشف عن البنية النظرية للنظرة الغربية الحديثة إلى العالم، وذلك اعتماداً على تحليل لنا في بحث سابق[٤٥]. وبحيث يمكننا، بناء على وضوح هذا التصور، أن نستكمل تصوراتنا في هذا العمل وتطبيق المفهوم ذاته على النظرة العربية الحديثة إلى العالم.

---

(٤٥) انظر: سمير أبو زيد، «حدود العقل بين الفكر الإسلامي وبين الفكر الغربي المعاصر،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الدولي الحادي عشر للفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، نيسان/ أبريل ٢٠٠٦، ص ٧١٣ ـ ٧١٨.

وبطبيعة الحال يمكن طرح أي نظرة إلى العالم بأي درجة من درجات التفصيل. ولكن ما يهمنا عادة حينما نتحدث عن نظرة معينة إلى العالم هو النقاط المحورية والمركزية فيها التي تكشف موقفها من العناصر الأساسية التي أوضحناها أعلاه والتي تميزها من غيرها.

واستعراض بنية النظرة الغربية إلى العالم، سوف يعتمد على التقسيم الثلاثي نفسه الذي طرحناه أعلاه. فهذه البنية تتكون **أولاً**، من «الاعتقادات النهائية» عن العالم، وهي تلك التي تمثل موضوعات تخرج عن قدرة الإنسان على إثباتها. **ثانياً**، «الاعتقادات العقلية»، وهي تلك القابلة للاستنتاج بواسطة المنطق العقلي. ثم، **ثالثاً**، «الاعتقادات القيمية»، وهي تلك التي تطرح علاقة الإنسان بالمجتمع وبالطبيعة، كتطبيق للاعتقادات النهائية والعقلية.

ونحن نطرح هنا بنية «النظرة الغربية الحديثة إلى العالم»، اعتماداً على تحليلنا الخاص، من ناحية، واعتماداً على الأعمال التأسيسية التي طرحت في الفلسفة الغربية الحديثة ذاتها، من ناحية أخرى. ولأن فكر الحداثة يتجاهل مفهوم النظرة إلى العالم، ويطرح نفسه باعتباره معبراً عن العقل بشكل مطلق؛ فليس في الفكر الغربي أي طرح مماثل أو حتى مخالف للطرح الذي نطرحه هنا للبنية الخاصة بنظرته إلى العالم.

أ ـ وعلى ذلك، يمكن صياغة **الاعتقادات النهائية** للنظرة الحداثية إلى العالم كما يلي:

ـ قدرة العقل

العقل قادر بشكل مطلق على معرفة العالم. لذلك فالبحث في ما هو خارج المكان والزمان وفي وجود خالق من عدمه يعتمد اعتماداً تاماً على العقل الإنساني. والعقل الإنساني في النهاية سوف يستطيع معرفة كل شيء، وأن يحقق السعادة النهائية للإنسان(٤٦).

ـ دور الاعتقاد

ليس للاعتقاد أي دور في التعامل مع العالم، وهو مسألة شخصية ذاتية.

(٤٦) الأعمال الكلاسيكية التي تتناول قدرة العقل (سواء في صورتها المادية أو المثالية) في الفكر الغربي كثيرة جداً، ويذكر عادة أن رينيه ديكارت (ت ١٦٥٠) هو أبو الفلسفة الحديثة، وتعد أعماله بمثابة الأعمال التأسيسية الأولى للارتكاز على قدرة العقل الإنساني.

ومن الناحية العقلية ليس هناك غيبيات أو ماوراء الكون. وإذا كان من المحتمل وجود خالق للكون فهو، عقلاً، ليس له علاقة بالكون بعد ذلك ولا يمكن الاتصال به بشكل يخرق قوانين الكون[٤٧].

ـ وظيفة الإنسان على الأرض

تتمثل وظيفة الإنسان على الأرض في الاستفادة من الطبيعة وإخضاعها لصالحه لتحقيق الرفاهية والسعادة الإنسانية؛ كما تتمثل في الاستخدام الصحيح للعقل في إقامة المجتمعات الإنسانية القادرة على تحقيق الحرية والمساواة لكل إنسان[٤٨].

ـ قوانين الكون

للكون بكل ما فيه قوانين شاملة في كل مكان وزمان ثابتة لا تتغير. والإنسان قادر بواسطة العقل على معرفة هذه القوانين من خلال التجربة العلمية. والكشف النهائي عن تلك القوانين يؤدي في النهاية إلى الكشف عن كل شيء بواسطة العقل[٤٩].

ـ القدرة على الاختيار

الإنسان على المستوى الكلي خاضع للقوانين الكونية الثابتة، ولذلك فهو يخضع للحتمية الميكانيكية؛ والمعرفة الدقيقة بحالته الحالية تمكننا من معرفة حالته في أي مرحلة مستقبلية. وفي المقابل فإن الإنسان، على المستوى الجزئي، قادر على الاختيار وعلى القيام بمسؤوليته في تحقيق السعادة النهائية للإنسانية[٥٠].

***

(٤٧) اتخذ هذا الموقف بشكل تدريجي، بدءاً من الدين الطبيعي حتى الإلحاد، انظر: جيمس كولينز، **الله في الفلسفة الحديثة**، ترجمة فؤاد كامل، ط ٢ (القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨).

(٤٨) العمل الكلاسيكي في الفكر الغربي الذي يعبر عن هذا الموقف هو **الأرغانون الجديد** (أو العلامات الصادقة لتأويل الطبيعة) لمؤلفه فرانسيس بيكون (ت ١٦٢٦م) حيث يركز على استخدام المنهج العلمي للسيطرة على الطبيعة لمصلحة الإنسان.

(٤٩) يتمثل هذا المبدأ في أعمال غاليليو غاليلي (ت ١٦٤٢م)، وإسحق نيوتن (ت ١٧٢٧م)؛ أما على المستوى الإنساني فيمثل العمل الكبير لمونتسكيو (ت ١٧٥٥م) **روح القوانين** عملاً تأسيسياً لفكرة أن هناك قوانين عامة تحكم المجتمع الإنساني.

(٥٠) يعبّر عن هذا الموقف أفضل تعبير موقف عمانوئيل كانط (ت ١٨٠٤م) في مؤلفيه **نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي**، حيث العقل الإنساني في الأول خاضع لقوانين الكون الحتمية، وفي الثاني حر ومسؤول عن واجباته الأخلاقية، وهو موقف يسمى «باللاتوافقية» (Incompatibility) بين الإنسان والطبيعة في أدبيات حرية الإرادة في الفكر الغربي.

هذه القضايا، بصفتها اعتقادات نهائية عن الوجود والإنسان والعالم، لا تقبل الإثبات العقلي، وليست مستمدة من مبادئ أخرى أكثر أساسية. وعلى الرغم من أن الفكر الغربي يعلن اعتماده المطلق على العقل، وبالتالي على أن كل قضية لا بد من إثباتها عقلياً؛ إلا أن هذه القضايا النهائية هي في واقع الأمر اعتقادات نهائية عن العالم. ويمكننا، من المقارنة بين هذه الاعتقادات النهائية، أن نتبين أنها تتسم بدرجة عالية من الاتساق. فالاعتماد على العقل فقط يتسق مع النظرة المادية ومع وجود قوانين شاملة للكون واستغلال الطبيعة لمصلحة الإنسان واستبعاد أي علاقة مع الخالق إن وجد.

ب ـ وتأسيساً على هذه الاعتقادات، النهائية قامت **الاعتقادات العقلية** النظرية التالية:

ـ **حرية الاعتقاد**، فالإنسان حر في اعتقاداته ما دامت لا تؤثر في المجتمع الذي يعيش فيه ولا في كفاءته في المجتمع ولا في أسرته[٥١].

ـ **مبدأ التقدم**، فالمعرفة الإنسانية تزداد باستمرار نتيجة لقدرة العقل على الكشف عن قوانين الكون واستخدامها في معرفة المجهول. ونتيجة للازدياد في المعرفة وفي قدرة العقل تتقدم الإنسانية باستمرار نحو مستويات أعلى من الرفاهية[٥٢].

ـ **مبدأ النقد**، فنظراً إلى الاعتماد المطلق على العقل، يجب عدم الاعتماد على أي أفكار سابقة، سواء كانت أفكاراً دينية أو تراثية أو تقاليد أو أعراف، إلا إذا اتفقت مع العقل[٥٣].

ـ **الأخلاق الإنسانية** هي من صنع الإنسان، وذلك لاعتماد كل شيء على العقل الإنساني. وبذلك تصبح الأخلاق نسبية ولا تعتمد على أي مبادئ دينية

---

(٥١) مبدأ حرية الاعتقاد هو مبدأ أساسي في الفكر الغربي الحديث، خصوصاً عند الموسوعيين الفرنسيين فولتير وروسو وكثيرين آخرين.

(٥٢) هناك عدة أعمال تأسيسية في الفلسفة الغربية تعبر عن هذا المبدأ، أهمها أعمال فريدريك هيغل (ت ١٨٣١م) في الجدل، وأوغست كونت (ت ١٨٥٧م) في التحول إلى الوضعية، وكارل ماركس (ت ١٨٨٣م) في المادية التاريخية.

(٥٣) يمثّل العمل التأسيسي **نقد العقل الخالص**، لـ (عمانوئيل كانط) التعبير الأبرز عن التوجه النقدي في الفلسفة الغربية.

منزلة، فهي بشكل ما طبيعية ولا يحتاج الإنسان سوى إلى العقل لاكتشافها(٥٤).

ـ **مبدأ الكمية**، فالطبيعة مبنية على الكم، وهو مبدأ مترتب عقلاً على ملاحظة الواقع وعلى وجود قوانين شاملة في الكون(٥٥).

وهذه الاعتقادات هي اعتقادات تأسيسية عقلية نظرية لأنها تتفق مع، أو يمكن أن تستنتج بواسطة العقل الإنساني؛ ولأنها قابلة للاستنتاج بواسطة العقل من الاعتقادات النهائية، يتضح أيضاً الاتساق في ما بينها.

ج ـ وبناء على الاعتقادات النهائية والأسس العقلية، قام الفكر الغربي الحديث بوضع القيم المجتمعية اللازمة لتأسيس **مجتمعات الحداثة الأوروبية**. ولأن التجربة الغربية الحديثة قد أنتجت نوعين من المجتمعات، الاشتراكية والليبرالية؛ فإنها أيضاً قد أنتجت منظومتين من القيم، منظومة تضع الأولوية للمجتمع، وأخرى تضع الأولوية للفرد.

ويمكن إيجاز القيم العامة التي تجمع الاتجاهين معاً في ما يلي:

ـ **قيمة النقد**

رفض الأفكار والمفاهيم السابقة والاعتماد على الفكر العقلي للفلاسفة والمفكرين(٥٦).

ـ **قيمة العلم**

الاعتماد المطلق على العلم في تحقيق الرفاهية والسعادة النهائية للإنسان(٥٧).

---

(٥٤) يمثل كتاب **الأخلاق** لـ (باروخ سبينوزا) (ت ١٦٧٧م) عملاً تأسيسياً لمبدأ الأخلاق الإنسانية المعتمدة على العقل. كما يمثّل أيضاً **نقد العقل العملي** لـ (عمانوئيل كانط) أحد أبرز الأعمال التأسيسية في موضوع الأخلاق المؤسسة على العقل الإنساني.

(٥٥) تأسيس مبدأ الكمية (تطبيق الرياضيات في الطبيعة) هو عند غاليليو غاليلي (ت ١٦٤٢م) كما في **مقالات في علمين جديدين**، وإضافة إلى غاليليو هناك أعمال بليز باسكال (ت ١٦٦٢م)، وغوتفريد لايبنتز (ت ١٧١٦م) وإسحاق نيوتن (ت ١٧٢٧م).

(٥٦) وهو ما تبلور كقيمة مجتمعية في الفكر الاجتماعي عند جون لوك (ت ١٧٠٤م) وفولتير (ت ١٧٧٨م)، وروسو (ت ١٧٧٨م) وآخرين وأنتج الثورة الفرنسية والأمريكية والتحول إلى الديمقراطية في المملكة المتحدة.

(٥٧) وهو ما يظهر من أعمال آدم سميث (ت ١٧٩٠م) وأهمها **ثروة الأمم**، وكارل ماركس **رأس المال**، ودافيد ريكاردو، وآخرين.

ـ **قيمة العمل والإنتاج**

خلاص الإنسان هنا على الأرض، وذلك لا يتم إلا من خلال جهد الإنسان نفسه[٥٨].

ـ **قيمة الصراع من أجل البقاء**

ولأن خلاص الإنسان معتمد على العمل والإنتاج والسيطرة على الطبيعة، فليس هناك مكان للضعيف أو غير الراغب في العمل؛ والنتيجة هي بقاء الأقوى والأكفأ والأصلح[٥٩].

وبعد هذه القيم العامة، تنقسم المجتمعات الغربية إلى منظومة ترتكز على العقل الكلي متمثلاً في الاتجاه الاشتراكي، وأخرى على العقل الفردي متمثلاً في الاتجاهات الليبرالية.

٢ ـ الاتساق الداخلي والاتساق مع العالم

يظهر الاتساق في بنية النظرة الغربية الحديثة واضحاً تماماً لأي متخصص في الفكر الغربي الحديث. ويمكن تقسيم الاتساق في النظرة إلى العالم إلى نوعين: الاتساق الداخلي والاتساق الخارجي. الاتساق الداخلي يعبر عن الاتساق «المنطقي» أو «البنيوي» بين عناصر النظرة، أما الاتساق الخارجي فيعبر عن الاتساق بين هذه النظرة والعالم نفسه في الواقع الحياتي الطبيعي والإنساني.

ففي ما يخص الاتساق الخارجي، نجد أن النظرة الغربية لا تناقض نفسها بالنسبة إلى العلاقة بين الإنسان، مثلاً، والوجود فوق الطبيعي. فهذه النظرة لا تفترض وجوداً خارج الطبيعة، وبالتالي تفترض القدرة المطلقة للعقل الإنساني، وتفترض التقدم المستمر والزيادة المستمرة في المعرفة الإنسانية بالعالم حتى تصل نظرياً إلى المعرفة الكاملة. ولأنه لا وجود لقدرة أخرى خارج الطبيعة، أصبح الإنسان مسؤولاً عن نفسه معتمداً على قدرته العقلية وعلى قدرته على العمل والإنتاج، وعلى وجود قوانين تحكم العالم؛ كما أصبح حراً بشكل كامل في

(٥٨) وتظهر هذه القيمة بشكل جلي في كتاب **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** لماكس فيبر (ت ١٩٢٠م) حيث يبين أن البروتستانتية طرحت مفهوم الزهد داخل العالم بحيث يكون العمل والإنتاج نوعاً من العبادة.

(٥٩) وهذه القيمة ظهرت في مذهب الداروينية الاجتماعية، كما عند هاربرت سبنسر (ت ١٩٠٣م).

اختيار معتقداته، وغير ملزم بأي مبادئ سابقة ناتجة من الدين أو التقاليد أو أي شيء آخر.

كذلك على صعيد حقائق العالم الخارجي، فالنظرة الغربية طرحت تصورات ظلت متسقة مع العالم حتى الثلث الأول من القرن العشرين الميلادي. فحتى ذلك التاريخ، ظل العالم الطبيعي عالماً حتمياً ميكانيكاً بالنسبة إلى النظرة الغربية. وقد أثبت التقدم العلمي الكبير الذي حققته العلوم الأوروبية والمجتمعات الأوروبية اتساق هذه النظرة مع العالم. كما يعد ما حققته هذه المجتمعات على مستوى النظم الاجتماعية والتطور السياسي والقوة الاقتصادية دليلاً على اتساق هذه النظرة مع العالم الاجتماعي. كما أثبت مبدأ الكمية اتساقاً مع الواقع العلمي الطبيعي وأدى إلى تطور كبير في العلوم الطبيعية.

وعلى صعيد الاتساق الداخلي، بما أن الإنسان أصبح مسؤولاً عن نفسه، فقد أصبح أيضاً مسؤولاً عن تحديد القيم الأخلاقية التي يحتاج إلى الاعتماد عليها ومسؤولاً عن القيم المجتمعية التي يجب أن تعكس هذه المسؤولية. فأصبحت القيم معبرة عن مبادئ الحرية والمسؤولية في العمل وفي تكوين المجتمعات وفي التنافس (والصراع) من أجل إثبات القدرة على تحمل المسؤولية. كذلك أثبت مبدأ النقد اتساقاً كبيراً مع الذات إذ كان دافعاً كبيراً نحو الاعتماد على العقل الإنساني وزيادة الحرية الإنسانية.

يمكن أن نستمر في تحليل النظرة الغربية الحديثة إلى العالم، لبيان الاتساق الداخلي والخارجي الذي تتميز به هذه النظرة؛ ولكن الأمر لا يحتاج، في ما نعتقد، إلى مزيد من الإيضاح. ويمكن لأي مهتم أن يراجع أدبيات تاريخ الفلسفة الغربية، لدراسة تفاصيل هذه النظرة وكيف أنها تتسق.

ولكن على الرغم من ذلك فهذه النظرة، على المستوى الداخلي، ليست خالية من عدم الاتساق؛ فهناك بعض الجوانب التي تعبر فيها عن ذلك. فعلى سبيل المثال، يمثل مبدأ الحتمية في الطبيعة ووجود قوانين شاملة في الكون، درجة عالية من الاتساق الداخلي مع نظرة هذا الفكر ككل. ولكن المبدأ نفسه يصطدم بمبدأ الحرية الإنسانية، الذي هو أساس مسؤولية الإنسان عن نفسه وعن الكون؛ وترتب على هذا التناقض وعدم الاتساق أن استمرت هذه المشكلة قائمة في الفكر الغربي الحديث حتى الآن دون حل.

كذلك مثّل مبدأ الصراع من أجل الوجود تناقضاً مع مبدأ الأخلاق الإنسانية.

فالصراع المبني على القوة فقط لا بد من أن يفضي في النهاية إلى استبعاد الأخلاق. وهذا التناقض يظهر بوضوح في الفلسفة الغربية في الانحدار المستمر في المبدأ الأخلاقي، بدءاً من أعمال سبينوزا وكانط، مروراً بهيغل وشوبنهاور، وانتهاء بنيتشه؛ حيث سيطر مبدأ القوة على مبدأ الأخلاق؛ وظهرت في النهاية مشكلة الأخلاق بقوة ولم تحل حتى الآن. ولكن على العموم ورغم هذه المشكلات، تتسم وجهة النظرة الغربية الحديثة بدرجة عالية من الاتساق الداخلي.

ومثلما ظهرت مشكلات في الاتساق الداخلي للفكر الغربي، ظهرت أيضاً مشكلات في الاتساق الخارجي، أي مع العالم. فقد ظهرت مشكلات الاتساق مع العالم الخارجي بشكل تدريجي بدءاً من الثلث الأول من القرن العشرين حيث ظهرت نظرية الكوانتم، وهي نظرية متناقضة تماماً مع النظرة الحتمية الميكانيكية؛ وتلا ظهورها ظهور مشكلات أخرى في فهمنا للطبيعة، وبدأت تطورات فلسفة العلم في الغرب تعارض المبادئ الأساسية للنظرة الغربية إلى العالم الطبيعي، حتى أصبحت هذه النظرة غير متسقة تماماً مع الواقع الطبيعي.

أما بخصوص الجانب المجتمعي، فقد ظهر مع تقدم الحضارة الغربية الحديثة مشكلات عديدة مثلت تناقضاً أساسياً مع هذا الجانب. وهي مشكلات تمثلت في ظهور الاستعمار والحروب المستمرة بين المجتمعات الغربية نفسها، وظهور الاغتراب وتحول الإنسان الفرد إلى جزء من آله هائلة وتشييء المجتمع... إلخ. وظهر رد الفعل في أدبيات مابعد الاستعمار، ومابعد الحداثة، وفي أدبيات علم الاجتماع في نظرياته الجديدة... إلخ.

ليس ما سبق تحليلاً لمشكلات النظرة الغربية أو الفلسفة الغربية الحديثة، فهذا مكانه بحوث أخرى، وإنما يمثل تمثيلاً لمشكلة الاتساق في شقيها الداخلي والخارجي. وخلاصة هذا التحليل أن النظرة إلى العالم تحيا بالقدر الذي تحقق به الاتساق الداخلي والخارجي لنفسها. وبقدر ما تفقد هذا الاتساق مع مرور الزمن، تفقد قيمتها بالنسبة إلى المجتمع؛ وهو ما يؤدي في نهاية الأمر إلى تخلي المجتمع عنها.

٣ ـ الفلسفة ومشكلة الاتساق

الفلسفة، من حيث علاقتها بالنظرة إلى العالم، تمثل التعامل العقلي المنطقي مع عناصر تلك النظرة. وكما أوضحنا أعلاه فإن الفلسفة باعتبار أنها تمثل التفكير

المنهجي المنطقي، وفي بعض الطموحات تمثل التفكير العلمي، لها حدود بالنسبة إلى قدرتها على إنتاج فكر يمكن التدليل عليه منطقياً. ولذلك نجد أن الفكر الفلسفي حينما يتعامل مع القضايا النهائية عن العالم يطرح تصورات اعتقادية ليست قابلة للإثبات أو التبرير العقلي.

في هذا الإطار، يمكن القول بوجود علاقة أساسية بين مشكلة الاتساق في النظرة إلى العالم والفلسفة. فالنظرة إلى العالم، كما ذكرنا سابقاً، تنشأ بشكل طبيعي، وعلى مدى أجيال عديدة من المجتمع؛ وذلك على النقيض من الفكر الفلسفي الذي يمكن أن ينتج، إذا توفرت الظروف الملائمة، في جيل واحد وبواسطة عدد محدود من المفكرين.

وإذا سلمنا بفكرة الظهور الطبيعي للنظرة إلى العالم، فإن دور الفلسفة يبدأ بشكل أساسي عند ظهور عدم الاتساق الخارجي لهذه النظرة. فعدم الاتساق مع العالم يكون هو المبرر الأساسي للفحص العقلي (أي الفلسفي) للنظرة إلى العالم واكتشاف تناقضاتها الداخلية، أي عدم الاتساق الداخلي. وهنا يبدأ الدور الحقيقي للفلسفة، حيث تضطلع بمهمة إعادة الاتساق إلى هذه النظرة سواء على مستوى الداخل أو على مستوى الخارج.

ولسوف نرجئ كيف يمكن تطبيق مثل هذا التصور على النظرة العربية الإسلامية إلى محلها الطبيعي في هذا العمل، ونستبدل ذلك بالمثل الذي طرحناه أعلاه وهو الفكر الغربي المعاصر. فما الذي حدث كرد فعل على ظهور عدم الاتساق الداخلي والخارجي في النظرة الغربية الحديثة، بدءاً من منتصف القرن العشرين الميلادي. ما حدث، كما هو معروف، هو ظهور اتجاهين:

الأول يكشف التناقضات الداخلية لهذه النظرة ويرفض عناصرها الأساسية ويكتفي بهذا الرفض ولا يقدم البدائل الموضوعية، وهذا هو فكر مابعد الحداثة؛

أما **الثاني** فيعترف بهذه التناقضات ويحاول أن يصلحها بهدف إعادة الاتساق إلى نفس النظرة، وهذا هو فكر نقد الحداثة.

وإذا افترضنا صحة ما يقرره الغربيون من أن الفلسفة الغربية الحديثة تمثل امتداداً للفكر اليوناني القديم في صورة جديدة، سوف تظهر بوضوح العلاقة بين الفلسفة والنظرة إلى العالم. فالنظرة اليونانية إلى العالم اتسمت بعدم الاتساق مع الواقع الطبيعي، وكان ذلك متمثلاً في الفلسفة الأرسطية خاصة. ولذلك مثلت الاتجاهات الفلسفية الغربية الحديثة نوعاً من محاولة إعادة الاتساق مع الواقع إلى

النظرة اليونانية القديمة. فظهرت النظرة الحديثة لها جذران، الجذر **الأول** هو الفلسفة اليونانية القديمة ونظرتها إلى العالم، و**الآخر** هو الفلسفات الغربية الحديثة العديدة.

وهذا بطبيعة الحال يتسق مع النظرة الغربية القائلة إن الفكر العربي ـ الإسلامي قد حفظ للغرب الفلسفة اليونانية حتى أقام عليها الغرب حضارته الحديثة. ولكنه يخفي، بطبيعة الحال أيضاً، المصادر التي اعتمدت عليها الفلسفة الغربية الحديثة لإعادة الاتساق للنظرة اليونانية. وقد كانت هذه المصادر مستمدة من الحضارة الإسلامية، في نظرتها التجريبية وفي تمييزها بين الاعتقاد الديني والاعتقاد العقلي.

والخلاصة هي أن النظرة إلى العالم لا تنشأ من خلال الفلسفة، ويشمل ذلك الفلسفة الغربية الحديثة، وإنما تنشأ بشكل طبيعي من خلال التجربة والتاريخ والظروف التي يمر بها مجتمع ما أو حضارة ما. ودور الفلسفة يتركز **أولاً** في تفسير القضايا الاعتقادية النهائية لهذه النظرة؛ **وثانياً**، في تحقيق الاتساق الداخلي والخارجي لهذه النظرة؛ **وثالثاً**، في رد الفعل على عدم الاتساق الذي يظهر بشكل طبيعي بين النظرة إلى العالم والواقع الطبيعي والمجتمعي مع مرور الزمن.

الفصل الثاني

البنية العامة للنظرة العربية إلى العالم

بعد صياغة تصورنا لمفهوم النظرة إلى العالم، اعتماداً على ما توفر لدينا من أدبيات في الموضوع، وعلى تصوراتنا الخاصة بنا المعبرة، بطبيعة الحال، عن الثقافة التي ننتمي إليها؛ أصبحنا في موقع يمكننا من استكمال معالجة موضوع المؤلف، وهو العلاقة بين النظرة العربية إلى العالم والعلم؛ ومن المهم هنا أن نشير إلى قضيتين أساسيتين:

ـ **القضية الأولى** أن النظرة إلى العالم لا تنشأ بشكل عقلي مباشر، وإنما تنشأ بشكل من الأشكال بصورة غير مباشرة؛ ولذلك تكون مستقرة في لاوعي الأفراد بصورة مستقلة، وفي ما يسمى باللاوعي الجمعي بالنسبة إلى المجتمع ككل. لذلك، فصياغة النظرة إلى العالم الخاصة بمجتمع ما، هي أشبه بعملية ملاحظة وتسجيل وقائع، منها بعملية إنشاء فكري لهذه النظرة. فالحالة **الأولى** ليست سوى إظهار لواقع موجود مسبقاً؛ أما **الثانية**، فهي إنشاء ما «نأمل» أن يكون هذا الواقع عليه؛ والفرق بين الاثنين كبير.

ـ **القضية الثانية**، هي أن تسجيلنا للنظرة إلى العالم، الخاصة بمجتمع معين أو بحضارة معينة، يمكن أن يتم انطلاقاً من تصورات وأعمال فكرية متعددة مطروحة في هذا المجتمع نفسه. وهذا هو ما فعلنا أعلاه بخصوص النظرة الغربية الحديثة إلى العالم، حيث العناصر التي تم إنشاء بنية هذه النظرة من خلالها هي ذاتها التي تذكر عادة في أدبيات تاريخ الفلسفة الغربية ومستمدة منها. كما يمكن أن يتم تسجيل النظرة إلى العالم من الممارسات الواقعية للمجتمع نفسه، وهذا هو ما يفعله علماء الإناسة (الأنثروبولوجيا)، حيث يسجلون كافة عادات وتقاليد ومعتقدات المجتمع المعين من الممارسات في أرض الواقع؛ وبالتالي يمكن بناء على

هذه الملاحظات والتفسيرات إنشاء النظرة إلى العالم الخاصة بهذا المجتمع.

إضافة إلى هذا وذاك، يمكن أن تتم صياغة النظرة إلى العالم اعتماداً على نص محدد مرجعي لهذه الحضارة، وهذا هو موقف الحضارة العربية الإسلامية.

أولاً: مصدر وطبيعة النظرة العربية إلى العالم

بعد هذا المسار الطويل من التحليل لمفهوم النظرة إلى العالم، يجب أن يكون مفهومنا لما نسميه «النظرة العربية إلى العالم» قد أصبح واضحاً بالدرجة التي تسمح لنا بتعريفه. فالإنسان العربي الذي يعيش في البلدان العربية، والذي يتحدث باللغة العربية ويحيا في ظل الثقافة العربية، يمتلك مجموعة من التصورات المتماثلة.

فالإنسان العربي على العموم، في ما عدا قلة نادرة، يؤمن بوجود إله خالق، وبوجود العالم الآخر، وبالثواب والعقاب في هذا العالم الآخر، وبوجود الأنبياء، على العموم؛ وهو أيضاً يؤمن بالقدرة الإلهية وبالمشيئة الإلهية وبوجود علاقة بين الإله والبشر. وتبعاً لذلك، يؤمن بأن الأخلاق منزلة من السماء، وأنه على الإنسان الالتزام بها. كما إن هذا الإنسان يلتزم بأعراف وتقاليد وقيم مجتمعية عامة في الزواج والعلاقات الاجتماعية عموماً، قد تختلف قليلاً من مكان إلى آخر، إلا أنها تميزه من المجتمعات الأخرى.

ما معنى رصدنا لوجود السمات المشتركة للإنسان العربي، أياً كان مكانه في عصرنا الحالي؟ معناه كما أوضحنا في صدر هذا العمل أمران:

الأول، أن هناك نوعاً من الوحدة في سلوك هؤلاء الأفراد، أياً كان عددهم والمكان الذي يحيون فيه، يسوغ لنا القول بوجود وحدة عامة في الشخصية المجتمعية تكمن خلف وحدة السلوك.

و**الثاني**، أن السبب الكامن خلف وحدة الشخصية العربية هو وحدة «النظرة إلى العالم» بالمعنى الذي عرفناه أعلاه.

بالنسبة إلى بعض المفكرين المعاصرين من العرب، إنما يكمن التخلف العربي في «النظرة إلى العالم» الموحدة هذه[1]، أو على الأقل في مكونات جوهرية منها.

---

(١) هذا هو موقف كل مفكري المرحلة النقدية في الفكر العربي المعاصر، وأبرزهم محمد عابد الجابري في مشروعه **نقد العقل العربي**، وعبد الله العروي في **الأيديولوجية العربية المعاصرة** وسلسلة مفاهيم، وحسن حنفي في مشروعه **التراث والتجديد**، وطيب تيزيني في مشروعه الفكري المتعدد المراحل، وآخرين.

هذه دعوى يمكن مناقشتها، ولكنها تؤكد ما نذهب إليه، وهو وجود «نظرة إلى العالم» موحدة للإنسان العربي، كأمر واقع ليس هناك مفر من التعامل معه. وفي إطار هذا الأمر الواقع، تكون مهمتنا كمفكرين هي تحديد أسلوب التعامل الصحيح مع هذا الأمر الواقع.

وجوهر النظرة التي توحد الفكر العربي ليست نظرة الحداثة الأوروبية، ولا هي النظرة الآسيوية إلى العالم، ولا النظرة الأفريقية؛ وإنما هي النظرة الإسلامية بالمعنى الحضاري العام. ويشمل ذلك كل من ينتمون إلى الثقافة العربية، سواء كانوا مسلمين، أو مسيحيين، أو من أديان أخرى. وجوهر النظرة الإسلامية بطبيعة الحال هو الدين الإسلامي نفسه، كما إن العناصر الجوهرية التي تشكل الدين الإسلامي وبالتالي تشكل النظرة إلى العالم النابعة منه موجودة في **القرآن الكريم** باعتباره النص المرجعي الأساسي للحضارة الإسلامية.

ومن الضروري هنا إيضاح التمييز الأساسي بين بنية النظرة إلى العالم، التي تكمن في اللاوعي العربي، من جهة؛ والتراث الفكري الذي ارتكز عليها خلال فترة تزيد على أربعة عشر قرناً. فالتراث الإسلامي بكافة صوره وأشكاله لا يمثل بالنسبة إلى هذه البنية سوى محاولات مختلفة لتطبيق هذه النظرة على أرض الواقع، أو في أفضل الأحوال محاولات لإعادة الاتساق إلى هذه النظرة.

فالنظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم لم تتشكل من خلال أعمال فكرية على مدى أربعة قرون، كما كانت الحال في الفكر الغربي الحديث؛ وإنما تشكلت واكتملت من خلال نص منزل، وفي فترة لا تتجاوز ثلاثة وعشرين عاماً. بسبب هذا الفرق الأساسي، لا يمكننا الاعتماد على الأعمال الفكرية التي قامت بعد تمام ظهور المجتمع العربي ـ الإسلامي الأول، واكتمال نظرته إلى العالم في الكشف عن بنية هذه النظرة وعناصرها الأساسية. فلحظة اكتمال النظرة إلى العالم، هي اللحظة التي ننطلق منها للكشف عن عناصرها.

بمعنى آخر، إذا كان للتراث الفكري العربي ـ الإسلامي عبر هذه القرون، من تأثير سلبي أو إيجابي في اللاوعي العربي المعاصر، فهذا التأثير في شقيه يرتبط فقط بالعلاقة بين هذه النظرة والواقع. فالتراث الفكري العربي ـ الإسلامي، باعتباره معبراً عن الفكر الواعي للمجتمع، يؤثر في فهم وتفسير الجمهور (أي اللاوعي المجتمعي) لهذه النظرة؛ ولكنه لا يغيرها. ومن هذا المنطلق نفسه، تكمن

أهمية قيامنا في عصرنا الحالي بطرح صياغتنا المعاصرة للنظرة العربية إلى العالم، حتى تؤثر في اللاوعي العربي المعاصر، بشكل يؤدي إلى تحقيق الاتساق الذاتي لها، والاتساق مع العالم الخارجي المعاصر.

وفي ظل المناخ الفكري والفلسفي العربي القائم حالياً، يمكننا القول بثقة إن معالجة قضية «النظرة العربية إلى العالم» بهدف تحديد هذه النظرة، سوف تنتج خلافات واسعة في الرؤى والتصورات. وهذا على الرغم من أنه من وجهة نظرنا، يجب ألا تكون هذه القضية محلاً للخلاف؛ وذلك لأنه كما ذكرنا أعلاه، ليست مهمتنا هنا سوى رصد الواقع الحالي في المجتمع العربي في ما يخص نظرته إلى العالم. ومصدر الخلاف، كما ذكرنا، هو الخلط بين رصد واقع هذه النظرة، وما نرغب في أن تكون عليه هذه النظرة.

فالاتجاهات الفكرية التي تتفق مع النظرة التي نرصدها، وهي هنا الاتجاهات التي نطلق عليها «إسلامية» تمييزاً لها من الاتجاهات «التغريبية» ليست لديها مشكلة. أما الاتجاهات الفكرية التي تتعارض معها، فإنها تعارضها باعتبار أن هذه الصياغة تفرض واقعاً معيناً، إسلامياً، على الفكر العربي المعاصر؛ ويحسن أن نزيد هذه القضية إيضاحاً.

نحتاج في فكر النهضة العربية المعاصر إلى أن نفرق بين الحالة الراهنة لهذا الفكر، وما نرغب في أن نحققه بواسطة الاتجاهات التجديدية المختلفة. ونحتاج أيضاً إلى إدراك حدود التغيير الممكنة في ظل المجتمع القائم.

فعلى سبيل المثال، طرح في أوائل القرن العشرين مفهوم للتجديد ارتكز على الاتباع الحرفي لخطوات الحداثة الأوروبية. فدعا إلى أن تتحول مصر إلى جزء من أوروبا، وأن تعتمد العلمانية بالمعنى الغربي، كما حدث في تركيا أتاتورك، والتخلي عن الحروف العربية، والاعتماد على الليبرالية الكاملة، والعودة إلى الفرعونية بديلاً من الانتماء الإسلامي. . . إلخ[٢].

لا أحد بطبيعة الحال يمتلك الحقيقة المطلقة، ولا أحد يستطيع الجزم بأن هذه الاتجاهات لا تصلح لتحقيق النهضة. ولكن ما يمكن القول به، هو أن هذه

(٢) هذا هو موقف مفكرين من أمثال أحمد لطفي السيد وفرح أنطون وسلامة موسى وإسماعيل مظهر ثم بدرجة أقل طه حسين.

التوجهات لم تغير الواقع المجتمعي؛ فنحن الآن بعد قرن كامل من هذه الدعوات، وفي ظل أنظمة علمانية (أو نصف علمانية)، ما بين ليبرالية ملكية واشتراكية ثورية ثم دكتاتورية في صورة ديمقراطية، ولم تنجح هذه الدعوات؛ فما السبب؟

السبب في كلمة واحدة هو «النظرة إلى العالم». فالمجتمع المصري ككل، وليس النخبة المثقفة المحدودة فقط، وكذلك المجتمعات العربية الأخرى، يمتلك نظرة إلى العالم[٣]. ولأن هذه النظرة «طبيعية»، لم يكن ممكناً تغييرها بمجرد دعوات المثقفين. وليس هناك وسيلة لإقناع مجتمع كامل حتى يغير نظرته إلى نظرة أخرى تتعارض معه، بمعنى آخر لا يمكن إلغاء النظرة إلى العالم، لأنها بحكم التعريف «طبيعية» مغروسة في الأذهان، وليست صناعية طارئة. وإنما ما هو ممكن، باعتبار ذلك جزءاً من الطبيعة، هو الإضافة إليها أو تغيير بعض سماتها بما يتلاءم مع الواقع؛ وهذا هو ما أسميناه إعادة الاتساق مع الواقع.

بمعنى آخر، يجب أن تسقط النظرة إلى العالم من تلقاء نفسها في المجتمع نفسه كنتيجة طبيعية لمشكلات عدم الاتساق الداخلي وعدم الاتساق مع الواقع الخارجي التي تنعكس على المجتمع ككل. أي أنها يجب أن تسقط بصورة طبيعية، وتكون مهمة الفكر المجتمعي، أو الفلسفة، تقديم البديل المناسب في ظل الظروف المعاصرة لسقوط هذه النظرة. وهذا بالضبط هو ما حدث بالنسبة إلى الفكر الأوروبي الوسيط الذي سقط في المجتمع نفسه قبل دعوات التنوير بعدة قرون. فمرحلة الإصلاح الديني لم تكن سوى ردود أفعال على سقوط نظرة العصر الوسيط في المجتمع نفسه، نتيجة لعدم الاتساق الداخلي في هذه النظرة. كما كانت ردود أفعال على التناقض مع الواقع الخارجي الذي كشف عنه الاحتكاك مع الحضارة الإسلامية المتقدمة آنذاك.

وبتطبيق هذا المعيار على تطورات النهضة العربية المعاصرة، سوف نجد أن ما يحدث منذ بداية جهود النهضة في الثلث الأول من القرن التاسع عشر حتى الآن

(٣) سياق الحديث هو عن محاولات التجديد في المجتمع المصري في بدايات القرن العشرين لذلك خصّصنا المناقشة في حدود نظرة المجتمع المصري إلى العالم، ولكن القضية الأساسية تخص المجتمعات العربية عموماً. وما ينسحب من حكم هنا في التجربة المصرية ينسحب بنفس الشكل ولكن بدرجات متفاوتة على كل المجتمعات العربية.

هو العكس. فهناك دعوات للتحول إلى النظرة الغربية الحديثة، من قبل مفكرين مرموقين، (وهو ما نسميه التغريب)، ويقابلها كذلك دعوات، من قبل مفكرين مرموقين أيضاً، للتمسك بالنظرة الإسلامية مع معالجة تناقضاتها الداخلية والخارجية (وهو ما يسمى التجديد). وفي بدايات النهضة العربية غلبت الاتجاهات الأولى، أما في نهايات القرن العشرين، فغلبت النظرة الثانية. ففي الواقع لم تسقط النظرة الإسلامية إلى العالم من تلقاء نفسها (على الأقل حتى الآن). وبالتالي، وبحسب تصوراتنا المطروحة في هذا العمل، لن يكون ممكناً إسقاطها بشكل صناعي أو مصطنع، لأنها تمثل أمراً واقعاً في اللاوعي المجتمعي حتى الآن.

لا يتبقى في ظل هذا التحليل سوى البديل الآخر، وهو تحليل النظرة العربية المعاصرة، ومصدرها هو النظرة الإسلامية إلى العالم، للكشف عن نقاط عدم الاتساق الذاتي والخارجي لمعالجتها فلسفياً؛ ومن ثم إعادة الاتساق إلى هذه النظرة مع الذات ومع العالم، وبالتالي تمهيد الطريق نحو تحقيق النهضة. ولأن موضوعنا في هذا العمل محدد بعلاقة العلم بهذه النظرة، فسوف تتحدد معالجتنا لهذه المشكلة في هذا العمل بمعالجة مشكلة عدم الاتساق من جانبها المعرفي والعلمي فقط.

ثانياً: العناصر الأساسية للنظرة العربية إلى العالم

قضيتنا في هذا العمل لا تختص بالنظرة العربية إلى العالم على وجه العموم، وإنما فقط بما يتعلق بمفهوم العلم من هذه النظرة. والفارق بين الاثنين عند التحليل كبير؛ فتحليل النظرة العربية إلى العالم، على العموم، كموضوع هو موضوع كبير وينطوي على تفصيلات كثيرة؛ أما تحليل الجانب العلمي منها، فلا يتطلب سوى وضع العناصر الأساسية للنظرة العربية إلى العالم، التي هي في جوهرها متطابقة مع نظرة الحضارة الإسلامية، أولاً، ثم بعد ذلك التركيز على الجانب العلمي من هذه النظرة في جوانبه المختلفة.

وهذا هو ما سنفعله في هذا العمل، ففي السطور التالية نطرح العناصر الأساسية للنظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم اعتماداً على ما سبق طرحه في عمل سابق[٤]، حتى تكون الصورة العامة واضحة، ثم بعد ذلك نقوم في الفصل التالي

---

(٤) سمير أبو زيد، «حدود العقل بين الفكر الإسلامي وبين الفكر الغربي المعاصر،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الدولي الحادي عشر للفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، نيسان/أبريل ٢٠٠٦، ص ٧٢٦.

بالتحليل التفصيلي للجانب المعرفي لهذه النظرة. ولسوف نلاحظ في هذا الاستعراض المختصر أن هذه النظرة تتكون بنيوياً من القضايا نفسها التي تكونت منها النظرة الغربية أعلاه. فبحسب تصورنا المطروح لمفهوم النظرة إلى العالم، هناك بنية كلية واحدة لأي نظرة إلى العالم، ولكن الاختلاف يكون في مضمون النظرة ذاتها، وليس في بنيتها.

وتتميز الحضارة الإسلامية بأن أسسها النظرية والنظرة إلى العالم التي طرحتها لم تستغرق قروناً، وإنما استغرقت ثلاثة وعشرين عاماً فقط، هي فترة نزول **القرآن الكريم**. وإذا كانت آيات القرآن تنقسم إلى آيات محكمات، أي قطعية الدلالة، وآيات متشابهات، أي ظنية الدلالة؛ فإن الآيات التي طرحت نظرتها إلى العالم هي من النوع الأول، أي الآيات المحكمات[٥].

والنظرة إلى العالم، في كل ثقافة، تطرح في جزء منها اعتقادات عن الكون والإنسان، وهذه تكون ثابتة، وفي جزء آخر تصورات عن الطبيعة وقوانينها، وهذه يمكن أن تتغير بتطور معارفنا. لذلك تنقسم النظرة إلى العالم في الفكر الإسلامي إلى قضايا الاعتقادات النهائية المطروحة في **القرآن الكريم**، وتمثل الجزء الثابت في هذه النظرة؛ وقضايا عقلية وقيم مجتمعية تشكلت بصورة تدريجية من خلال تطبيق الرسول الكريم لقضايا الاعتقاد واجتهادات العلماء للمواءمة بين هذه المبادئ والقيم المجتمعية من جهة، ومن جهة أخرى الواقع المتغير.

ومن الضروري هنا الإشارة إلى التفرقة الأساسية بين النظرة إلى العالم التي تعتنقها ثقافة/ حضارة معينة، ومصدر هذه النظرة. فكما تبين مما استعرضناه من أعمال بخصوص مفهوم النظرة إلى العالم أن هذه النظرة يمكن أن تنشأ بناء على اعتقادات دينية أو طبيعية أو عقلية أو بناء على مزيج منها جميعاً. فمثلاً نظرة الحضارة الهندية إلى العالم سنجدها في الأغلب مطروحة في الديانات الهندية القديمة، وفي الأقوال المأثورة والمكتوبة لمصادر هذه الديانة. وإذا استقرت هذه النظرة في اللاوعي المجتمعي، أصبحت هذه النظرة المستقرة في اللاوعي شيئاً، والديانات الهندية ذاتها شيئاً آخر.

---

(٥) معروف أنه توجد، في تاريخ الفكر الإسلامي، خلافات واسعة حول تفسير وفهم هذه النصوص التي نقرر هنا أنها قطعية الدلالة، والاختلاف في النصوص القطعية لا يدور حول المعنى اللغوي للنص وإنما حول تفسيره وعلاقته بالنسق الفكري للمفسر. والمبدأ هو أن كل فكر يدور حول الصورة التي تطرحها هذه النصوص القطعية، على الرغم من الاختلافات في التفسير، هو جزء من الفكر الإسلامي، أو الفلسفة الإسلامية.

كذلك في ما يخص النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم؛ فليس تحليلنا للمصدر الذي قامت عليه هذه النظرة تحويلاً للقضية إلى قضية دينية، فالنظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم المستمدة بشكل كامل، بحكم الواقع، من نصوص **القرآن الكريم** شيء، والدين الإسلامي نفسه ومركزية **القرآن الكريم** فيه شيء آخر؛ فكما أسلفنا سابقاً، تعد هذه النظرة المستمدة بشكل كامل من نصوص **القرآن الكريم** والمستقرة في اللاوعي المجتمعي بمثابة أمر واقع. كما يعد تحليلنا لنصوص **القرآن الكريم** بغرض استخلاص عناصر هذه النظرة بمثابة ملاحظة للواقع وليس إنشاء له. ففي نهاية الأمر، لا يمثل الاعتماد على نصوص **القرآن الكريم** لاستخلاص هذه النظرة سوى عمل فكري صرف، يعتمد بشكل أساسي على فهم وتفسير النصوص، وليس على الاعتقاد الديني. فالتفرقة إذن بين النظرة إلى العالم المستخلصة من **القرآن الكريم**، والدين الإسلامي المبني على **القرآن الكريم**، تفرقة أساسية يجب تقريرها قبل استكمال مهمتنا في استخلاص هذه النظرة.

ـ النظرة إلى العربية العالم تأسيساً على القرآن الكريم

كما ذكرنا سابقاً، تتكون النظرة إلى العالم في أي ثقافة من مجموعة من الاعتقادات، تنقسم إلى اعتقادات نهائية دينية، ثم اعتقادات عقلية قائمة على الاستدلال العقلي ثم القيم المجتمعية التي يقام عليها المجتمع.

وعلى صعيد **القضايا النهائية** التي تمثل الأسس النهائية للفكر، والتي لا تحتاج إلى إثبات، تطرح نصوص **القرآن الكريم** الموقف من القضايا التالية:

ـ قدرة العقل

العقل هو الأداة الأساسية للمعرفة، وذلك سواء لمعرفة ما وراء الكون **﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾**(٦)، وسؤال خلق الكون هو السؤال النهائي في المعرفة. أو لمعرفة الكون نفسه والطبيعة والإنسان، **﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيّنّاها وما لها من فروج﴾**(٧)، وهو سؤال المعرفة العلمية لكيف تتكون الأشياء.

(٦) **القرآن الكريم**، «سورة العنكبوت،» الآية ٢٠.

(٧) المصدر نفسه: «سورة ق،» الآية ٦؛ **﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾** «سورة فصلت،» الآية ٥٣؛ «سورة البقرة،» الآية ١٦٤؛ «سورة آل عمران،» الآيتان ١٩٠ ـ ١٩١؛ «سورة الجاثية،» الآيات ٣ ـ ٥؛ «سورة الذاريات،» الآيات ٢٠ ـ ٢٢، و«سورة الروم،» الآية ٨، وآيات أخرى عديدة وكلها تفيد بالاعتماد على العقل في فهم الكون وفي إدراك وجود الخالق.

والمعرفة العلمية هي أكثر ما يقرب الإنسان من معرفة الله وخشيته **﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾**(٨)، لأن الواقع العلمي يظهر للإنسان عجزه أمام قدرة الخالق. ولكن هناك حدوداً لقدرة العقل البشري على المعرفة، **﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾**(٩). وهذا يستتبع وجود ماهيات وراء الحدود المعرفية للعقل (غيبيات)، **﴿ألم. ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتّقين. الّذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وممّا رزقناهم ينفقون﴾**(١٠). ويستتبع كذلك وجود خالق لهذا الكون هو الله سبحانه وتعالى، وأن هذا الخالق هو خالق واحد **﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا﴾**(١١).

ـ دور الاعتقاد

يترتب على وجود الخالق أن يعمل الإنسان في الأرض طبقاً لأوامره ونواهيه، أي طبقاً لتعاليم الدين، التي تصل إلى الإنسان من خلال الرسالة، **﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله﴾**(١٢). ولذا كان الاعتقاد في صحة الرسالة النبوية والدين الذي بلغته أمراً أساسياً حتى يمكن العمل طبقاً لأوامر الخالق ونواهيه. وبذلك يكون خلاص الإنسان هو في الآخرة ومشروطاً بالالتزام بهذه التعاليم(١٣).

ـ وظيفة الإنسان على الأرض

طبقاً لهذه التعاليم، هناك وظيفتان للإنسان على الأرض: **الأولى** تعبر عن

---

(٨) المصدر نفسه، «سورة فاطر،» الآية ٢٨. وهذه الآية جاءت في أعقاب استعراض قدرة الله في الكون **﴿ألم ترَ أن الله أنزل من السماء ماء فأخرج به ثمرات مختلفاً ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود. ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور﴾** (الآيتان ٢٧ ـ ٢٨) وسياق الآية يدل على أن معنى العلم المقصود هو العلم بقدرة الله على خلق الكون بهذا الشكل المعجز، وبهذا المعنى يكون العلم المادي واجب على الإنسان المسلم لأنه يؤدي إلى إدراك عظمة الله في خلقه لهذا الكون المعجز، بمعنى آخر إن تأمل ومعرفة الكون الطبيعي هو تأمل لعظمة الله واقتراب منه.

(٩) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٨٥.

(١٠) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآيات ١ ـ ٣.

(١١) المصدر نفسه: «سورة الإسراء،» الآية ٤٢؛ «سورة النحل،» الآية ٥١، و«سورة الأنبياء،» الآية ٢٢، وجميعها بنفس المعنى، وهو أن وجود أكثر من إله هو أمر لا يستقيم عقلاً.

(١٢) المصدر نفسه: «سورة الفتح،» الآية ٢٨؛ «سورة النساء،» الآية ١٦٥؛ «سورة الأنعام،» الآية ٤٨؛ «سورة التوبة،» الآية ٣٣؛ «سورة الفرقان،» الآية ٥٦، و«سورة الأحزاب،» الآية ٤٥.

(١٣) الجزء الأعظم من آيات **القرآن الكريم** يحمل هذا المعنى، والآيات أكثر من أن تحصى.

علاقة الإنسان بالخالق، وهي عبادة الله، ﴿**وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون**﴾[١٤]. ووظيفة تعبر عن علاقة الإنسان بالإنسان وهي إعمار الأرض، أي إقامة المجتمعات الإنسانية الصحيحة أخلاقياً، ﴿**الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر**﴾[١٥]. والأخلاق الإنسانية تتحدد في صورتها العامة بواسطة الدين، وتتحدد في صورتها الواقعية بواسطة الإنسان ﴿**إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكّرون**﴾[١٦]. والخير والشر هما اختبار للإنسان، ولكل فعل، خير أو شر، مقابل، ثواباً أو عقاباً، ﴿**فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره. ومن يعمل مثقال ذرّة شراً يره**﴾[١٧]. وفي هذا الإطار الأخلاقي تتحدد علاقة الإنسان بالطبيعة في الاستخدام بدون إفراط أو جور، ﴿**كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنّه لا يحب المسرفين**﴾[١٨].

ـ القدرة على الاختيار

على مستوى النظرة الجزئية الإنسانية الإنسان قادر على الاختيار، وهو مسؤول عن هذا الاختيار كنتيجة لملكة العقل التي يمتلكها ﴿**من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها، ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾[١٩]. أما على المستوى الكلي (الإلهي) فهو مجبر بحكم خلق الله لطبيعته ذاتها ومعرفته بها وبحكم الظروف التي يمر بها والتي لا سلطان له عليها ﴿**إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو أعلم بالمهتدين**﴾[٢٠].

---

(١٤) المصدر نفسه، «سورة الذاريات،» الآية ٥٦.

(١٥) المصدر نفسه: «سورة الحجّ،» الآية ٤١؛ «سورة النحل،» الآية ٩٠؛ «سورة البقرة،» الآية ١٧٧؛ «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤، و«سورة الأنعام،» الآيات ١٥١ ـ ١٥٣.

(١٦) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٩٠.

(١٧) المصدر نفسه: «سورة الزلزلة،» الآيتان ٧ ـ ٨، وفي المعنى نفسه، «سورة الملك،» الآيتان ١ ـ ٢، و«سورة النحل،» الآية ٩٧.

(١٨) المصدر نفسه: «سورة الأنعام،» الآية ١٤١؛ «سورة الأعراف،» الآية ٣١؛ «سورة الإسراء،» الآية ٢٧، و«سورة الفرقان،» الآية ٦٧.

(١٩) المصدر نفسه: «سورة الإسراء،» الآية ١٥؛ «سورة الطور،» الآية ٢١؛ «سورة المدثر،» الآية ٣٨؛ «سورة يونس،» الآية ١٠٨؛ «سورة الزمر،» الآية ٤١، و«سورة فصلت،» الآية ٤٦.

(٢٠) المصدر نفسه: «سورة القصص،» الآية ٥٦؛ «سورة فاطر،» الآية ٨، و«سورة الزمر،» الآية ٢٣.

ـ قوانين الوجود

التغير على المستوى الجزئي الإنساني له أسباب، هي السنن الكونية، وعلى المستوى الكلي (الإلهي) ناتج من الإرادة الإلهية. والسنن الكونية هي قوانين عامة تحكم التغير، وهذه السنن مرجعها إلى الله، فهي سنن الله في الكون، ﴿**سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنّة الله تبديلاً**﴾[٢١]. وواجب الإنسان هو اتباع هذه السنن الإلهية والعمل طبقاً لها.

ـ التطور

الوجود، سواء على مستوى الأشياء الجزئية، أو على مستوى الكون كله، يعتمد على التدرج مع الزمن. وبلغة عصرنا الحالي فإن الوجود يعتمد على مبدأ التطور. فالسماوات والأرض لم تخلقا دفعة واحدة، أو في يوم واحد، ﴿**الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش**﴾[٢٢]. والإنسان لم يخلق دفعة واحدة وإنما خلق في أطوار متتالية من الخلق، ﴿**يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلّقة وغير مخلّقة لنبين لكم**﴾[٢٣]. والتطور هنا هو بمعنى خاص بالنص القرآني، فهو ليس تطوراً آليا، وإنما يرتبط من ناحية بالطبيعة، ومن ناحية أخرى بقدرة الله سبحانه وتعالى، في الانتقال من مرحلة ما من التطور إلى المرحلة التالية.

وهذه القضايا بصفتها قضايا نهائية عن الوجود والإنسان والعالم، هي قضايا اعتقادية لا تقبل الإثبات العقلي، وإنما تجد فقط حقائق تدعمها في الطبيعة والحياة الإنسانية.

وتأسيساً على هذه القضايا الاعتقادية النهائية، قامت **القضايا العقلية النظرية**،

---

(٢١) المصدر نفسه: «سورة الفتح،» الآية ٢٣؛ «سورة النساء،» الآية ٢٦؛ «سورة الأحزاب،» الآية ٦٢، و«سورة فاطر،» الآية ٤٣.

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة الفرقان،» الآية ٥٩.

(٢٣) المصدر نفسه: «سورة الحج،» الآية ٥، وفي المعنى ذاته «سورة السجدة،» الآيات ٧ ـ ٩؛ «سورة فاطر،» الآية ١١، و«سورة غافر،» الآية ٦٧.

في **القرآن الكريم** والسنّة النبوية، وشملت القضايا التالية:

ـ **حرية العقيدة**، ﴿**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي**﴾[٢٤].

ـ **المساواة بين بني الإنسان**، أي أن الإنسان لا يتميز بالنسبة إلى الإنسان سواء باللون أو العنصر أو الدين، ﴿**يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير**﴾[٢٥].

ـ **مبدأ الكمية**، أي أن كل شيء مخلوق بقدر، ﴿**وكلّ شيء عنده بمقدار**﴾[٢٦].

ـ **مبدأ الحرية المجتمعية**، ﴿**قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنّما يهتدي لنفسه، ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها، وما أنا عليكم بوكيل**﴾[٢٧].

ـ **مبدأ التقدم**، والتقدم هو في الجانب الأخلاقي للإنسان، ﴿**كنتم خير أمّة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**﴾[٢٨].

وهذه القضايا هي قضايا عقلية نظرية، لأنها تتفق مع، أو يمكن أن تستنتج بواسطة العقل الإنساني من قضايا الاعتقاد؛ فهي بصورة ما قضايا تأسيسية نهائية، ولكنها قابلة لأن تستنبط بواسطة العقل تأسيساً على قضايا الاعتقاد.

وبناء على التأسيس النظري المتمثل في قضايا الاعتقاد وقضايا العقل

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(٢٦) المصدر نفسه: «سورة الرعد،» الآية ٨، وفي المعنى نفسه «سورة الفرقان،» الآية ٢، و«سورة القمر،» الآية ٤٩، هذا عدا الآيات العديدة التي تتحدث عن الظواهر الكونية باعتبارها خاضعة لحساب دقيق، ومن ذلك ﴿**الشمس والقمر بحسبان**﴾ «سورة الرحمن،» الآية ٥.

(٢٧) المصدر نفسه: «سورة يونس،» الآية ١٠٨، وفي المعنى نفسه «سورة الزمر،» الآية ٤١، و«سورة الشورى،» الآية ٦. والمعنى المقصود بالجملة ﴿**ما أنا عليكم بوكيل**﴾ هو نفي أن يكون الرسول مسؤولا عن أفعالهم ووكيلاً عنهم، وهو الأمر الذي يترتب عليه الحق في فرض الوصاية على الحرية الفردية، كمثل حالة رئيس العائلة أو رئيس القبيلة، والمعنى المباشر لنفي وكالته عنهم هو حريتهم في أسلوب حياتهم ومسؤوليتهم المباشرة عن ذلك أمام الله جلّ وعلا.

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.

يقوم التأسيس العملي، الذي يتبلور في **القيم المجتمعية**(٢٩)، وهذا يشمل القيم التالية:

ـ **وحدة المجتمع**، أي أولوية الجماعة على الفرد، والجماعة هنا هي جماعة المسلمين.

ـ **قدسية حقوق الفرد**، أي التحريم القاطع للاعتداء على حقوق الفرد، وهي حفظ العقيدة والنفس والمال والنسل والعرض.

ـ **أولوية الأخلاق**، وهي قيمة ناشئة عن أن الهدف الأساسي للمجتمع ليس تحقيق الرفاهية المادية وإنما تحقيق القيم العليا للدين الإسلامي.

ـ **التكافل**، وعدم استغلال الإنسان لأخيه الإنسان؛ وهي قيمة ناشئة عن أن الهدف من إقامة المجتمع ليس مادياً وإنما أخلاقياً.

ـ **توافق المجتمع**، وهو أن يقوم المجتمع على أساس «البيعة»، وهي شكل من أشكال التعاقد المجتمعي؛ وهي قيمة ناشئة عن مبدأ الحرية.

ـ **المشاركة المجتمعية**، وتعتمد العلاقة بين الحاكم والمحكوم على «الشورى»، وهي شكل من أشكال المشاركة في الحكم؛ وهي قيمة ناشئة عن مبدأ المساواة.

ـ **محاسبة الحاكم**، ومسؤولية الحاكم تتمثل بصفة أساسية في الالتزام بالمبادئ الدينية الإسلامية وفي تحقيق مصلحة المجتمع؛ وهي قيمة ناشئة عن وظيفة الإنسان في الأرض، وهي إقامة المجتمع الأخلاقي.

ـ **العدالة المجتمعية**، أي أن يقبل المجتمع التنوع العرقي والقبلي على أساس

---

(٢٩) يطرح النص القرآني معنى القيم المجتمعية، أي جماع المبادئ والمثل العليا للمجتمع، بعدة صور منها ﴿**إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم**﴾، «سورة الإسراء،» الآية ٩، ﴿**ولقد صرّفنا في هذا القرآن للناس من كل مثل**﴾ «سورة الكهف،» الآية ٥٤، ويمكن استخلاص منظومة القيم من تحليل الآيات والتوجيهات والأوامر والأحكام المنزلة ومن الأحاديث النبوية الصحيحة، ولكن لأن مفهوم «القيم المجتمعية» هو مفهوم عملي تطبيقي، فإن استنتاج القيم المجتمعية للعصر الأول للدولة الإسلامية يرتبط بأسلوب التطبيق الذي أرساه الرسول (ﷺ) وبالظروف القائمة في ذلك العهد وبأسباب النزول والسياق الاجتماعي للأحداث. كما إن صياغة هذه القيم يمكن أن تتغير بتغير الظروف المجتمعية مع تقدم الزمن واختلاف المجتمعات، والقيام بالتحليل التفصيلي اللازم لاستخلاص القيم المجتمعية من الممارسات الواقعية للرسول في عصر النبوة يخرج عن حدود هذا العمل.

الدين الإسلامي، ويقبل التنوع الديني على أساس مسؤولية المسلمين عن حفظ حقوق غير المسلمين؛ وهي قيمة ناشئة عن مبدأ حرية العقيدة.

وبذلك تترجم تلك المنظومة من القيم المجتمعية الأسس النظرية (العقلية والاعتقادية) التي يجب أن يعمل طبقاً لها المجتمع في الحضارة العربية الإسلامية. وتصبح مسؤولية الإنسان على الأرض هي فهم تلك المنظومة القيمية والعمل على التطبيق الصحيح لها؛ وهذا يتضمن أن الاختلاف في الظروف يترتب عليه الاختلاف في أسلوب تطبيق تلك المنظومة.

الفصل الثالث

الجانب المعرفي في النظرة العربية إلى العالم

يتضح من استعراضنا أعلاه للعناصر الأساسية للنظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم، أن هناك مبادئ واضحة محددة في هذه العناصر تخص مفهوم المعرفة على العموم، ومفهوم العلم «التجريبي» على الخصوص. وهذه المبادئ العامة طبقاً لما سبق أن طرحناه تفصيلياً بخصوص النظرة إلى العالم، ليست مجرد تصورات نظرية تحتاج إلى متخصصي الفلسفة وعلوم الدين لإدراك مغزاها، وإنما هي مبادئ مستقرة في اللاوعي المجتمعي بشكل تلقائي طبيعي.

يمكن أن يقال هنا إن مفهوم العلم في اللاوعي المجتمعي لا ينتج فقط من النظرة الطبيعية إلى العالم، التي ترتكز هنا على المعتقدات الدينية، وإنما ينتج أيضاً من النظم التعليمية في المجتمع، التي تهدف إلى تأسيس المفهوم الحديث للعلم. ولكن هذا يصطدم بمبدأ أساسي هو أنه لا يمكن أن يكون للشخص الواحد والمجتمع الواحد سوى نظرة واحدة إلى العالم، ولا يمكن بدلاً من ذلك أن يمتلك نظرتين متوازيتين مهما كان مصدر كل منهما مختلفاً عن الآخر، وهذا مثلما لا يمكن للشخص أن ينظر إلى الموجودات الطبيعية، بالمعنى العادي، فيرى الأشياء برؤيتين مختلفتين. النظر بالمعنى العادي هو فعل طبيعي موحد، والنظر بالمعنى المجازي المطروح هنا هو أيضاً فعل طبيعي موحد.

لذلك، ما يحدث في الواقع حينما تتضارب النظرة الطبيعية القابعة في اللاوعي الفردي والمجتمعي مع النظرة الصناعية الناتجة من العملية التعليمية، هو نوع من الصراع تنتج منه نتائج متباينة.

فيمكن أن ينتج منه هيمنة النظرة الأقوى، وهي هنا النظرة الطبيعية،

فتكون النتيجة هي الانسحاب غير الواعي من النظرة الصناعية (وهي هنا، بالنسبة إلى المجتمعات العربية المعاصرة، نظرة العلم الحديث المقرر في المؤسسات التعليمية)[1].

ويمكن أيضاً إذا توفرت ظروف خارجية غير عادية أن تتحقق السيادة للنظرة الصناعية، ولكن بشرط استمرار هذه الظروف المرجحة (وهذا يحدث في الواقع بنسبة قليلة، وخصوصاً في ظروف هجرة العلماء العرب إلى الغرب). ويمكن أيضاً أن يحدث نوع من الازدواجية بين الاثنين، فيصبح الإنسان في جزء معين من حياته معتمداً على أحد المفهومين، وفي باقي حياته معتمداً على المفهوم الآخر. ويكون ذلك عادة في حالة العلماء العرب، حيث يتبعون العلم الحديث في مجالهم العلمي فقط، ويتبعون النظرة اللاواعية في باقي مناحي حياتهم.

وفي كل هذه الحالات يوصف الوضع في ما يخص النظرة إلى العالم المستقرة في اللاوعي المجتمعي، بمصطلحاتنا هنا، بأنها تعاني من عدم الاتساق مع الواقع الخارجي. وبالتالي يصبح من الضروري العمل الفكري على إعادة الاتساق إلى هذه النظرة، في ما يخص الموقف من العلم الذي هو موضوعنا، مع الواقع الخارجي؛ وهذا يمثل المهمة الأساسية التي نحاول أن نضطلع بها في هذا العمل، بالنسبة إلى الفكر العربي المعاصر.

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن العلم، في ما يخص النظرة إلى العالم، على العموم، لا يرتبط بالجانب الاعتقادي في هذه النظرة إلا في حدود بعض المبادئ العامة المحدودة؛ ولكنه يرتبط أكثر، وهذا أمر واضح بذاته، بالجوانب العقلية والقيمية في النظرة إلى العالم.

فالعلم، في أي نظرة إلى العالم، يرتبط من جانب المبادئ العامة بالسؤال **الأساسي** وهو هل يمكن للإنسان من حيث المبدأ أن يعرف العالم معرفة علمية تجريبية كاملة. وهو ما يعبر عن التساؤل عن حدود العلم. ولأن مفهوم النظرة إلى العالم يرتبط بشكل أساسي بالغرض من، ووظيفة الفعل الإنساني، فيتمثل التساؤل المبدئي **الثاني** في وظيفة العلم، والهدف الإنساني من ورائه.

(١) وهذا هو تفسيرنا لانسحاب المجتمعات العربية المعاصرة من المشاركة في العلم المعاصر، ومبررنا أيضاً لطرح هذا العمل والعمل الذي سبقت الإشارة إليه، والعمل على تأسيس التصورات العلمية المعاصرة في النظرة العربية.

أما ما يخص العلم، بالنسبة إلى العناصر العقلية في أي نظرة إلى العالم، فسوف يرتبط بالنقد وحدود الحرية وطبيعة وعلاقات الوجود من حيث التصور السكوني والحركي له؛ ومدى التوحيد أو الاختلاف بين المعرفة العلمية بالمادة الجامدة، والمعرفة العلمية للطبيعة الإنسانية.

وأخيراً، بالنسبة إلى العناصر القيمية في أي نظرة، فسوف ترتبط بالتساؤل عن قيمة العلم في ذاته بالنسبة إلى المجتمع، وعن أولويات المعرفة العلمية، وعن أخلاقيات المعرفة العلمية، واختلاف هذه الأخلاقيات بين الطبيعة والإنسان.

وكما هو واضح فإن الجوانب الاعتقادية الأساسية لا تقبل الاختلاف حولها، بالنسبة إلى أصحاب النظرة المحددة إلى العالم، لأنها اعتقادات نهائية ليست مبنية على أسس عقلية أشمل منها، كما أوضحنا أعلاه. فالاختلاف حول إمكانية معرفة العالم بشكل تام من عدمه هو قضية اعتقاد أكثر منه قضية عقلية؛ والاختلاف حول وظيفة العلم هو أيضاً قضية اعتقاد؛ ولكن خلافاً لذلك، فالجوانب العقلية والقيمية تسمح بمساحة ليست بالقليلة بالنسبة إلى العلم لصياغتها بما يتفق مع الواقع الخارجي، وبما يتسق مع عناصر النظرة ذاتها.

بالإضافة إلى ذلك، من المهم بيان الفرق بين عناصر النظرة المعرفية إلى العالم، والنموذج العلمي للعالم الذي نمارس العلم من خلاله. فالنموذج العلمي هو نموذج عن العالم ككل، كموجودات طبيعية تقبل البحث العلمي التجريبي؛ والنموذج العلمي في عصر معين هو نتيجة للمعارف العلمية في هذا العصر.

ومن الأمثلة على ذلك النموذج العلمي للعالم في عصر الحداثة، هو النموذج الميكانيكي؛ وهو يقدم العالم باعتباره عالماً مكوناً في النهاية من ذرات مادية مصمتة تتصادم باستمرار فينتج كل شيء موجود بما في ذلك الوجود الحيوي والعقلي؛ والعالم طبقاً لهذا النموذج هو عالم حتمي. وعلى العكس من ذلك، كان نموذج العالم في الحضارة الإسلامية القديمة مؤسساً على النموذج اليوناني القديم؛ وهو النموذج المعروف لتكون المادة من الأخلاط الأربعة، النار والهواء والتراب والماء، وهو نموذج لم يكن مكتملاً، ولم تصاحبه قوانين عامة للطبيعة كما في حالة النموذج الميكانيكي. ذلك في حين إن النموذج العلمي المعاصر في أوائل القرن الحادي والعشرين هو نموذج غير حتمي وغير مكون من ذرات مصمتة، ويتسم بالحركة الاحتمالية، ولكنه ليس مكتملاً بعد.

والفرق بين النظرة المعرفية إلى العالم والنموذج العلمي، هو مثل الفرق بين المبادئ العامة والتطبيقات الجزئية. فالنظرة المعرفية إلى العالم تطرح مبادئ مثل أن يكون العالم قابلاً للمعرفة بشكل كامل أو لا، هل هناك قوانين تحكم العالم أو لا، هل العلاقات في الطبيعة سببية أو احتمالية، هل يتبع الوجود الإنساني قوانين مماثلة للوجود الطبيعي أو لا، هل البدء يكون من التصورات العقلية أو من الكشف عن الواقع التجريبي، ما الهدف من ممارسة البحث العلمي... إلى آخر هذا النوع من المبادئ العامة، التي يمكن أن تنطبق على نماذج متعددة عن الطبيعة مختلفة إحداها عن الأخرى، ولكنها قادرة على تحقيقها.

أولاً: عناصر النظرة المعرفية العربية إلى العالم

النظرة المعرفية العربية إلى العالم هي جزء من النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم، التي عرضنا تصورنا الموجز لها أعلاه. ولتحقيق الهدف من هذا العمل، وهو التأسيس العلمي للنهضة العربية، نحتاج إلى أن نفصل هذه الصورة الموجزة بالقدر الذي يتيح لنا أن نعالج موضوعنا اعتماداً على هذه النظرة.

وإذا راجعنا التصور المعروض أعلاه للنظرة العربية إلى العالم، سنجد العناصر الخاصة بالجانب المعرفي للعالم متمثلة في ما يلي[٢]:

ـ العقل هو الأداة الأساسية للمعرفة، والمعرفة من حيث المبدأ ممكنة.

ـ العقل مطالب بالرد على سؤال المعرفة، معرفة كيف بدأ الخلق، ومعرفة كيف تتكون الأشياء، والبدء هو من ملاحظة الطبيعة.

ـ المعرفة العلمية هي عمل أخلاقي وديني لأنها تقرب الإنسان من معرفة الله.

ـ المعرفة العلمية هي واجب ديني لأنها تمكن الإنسان من إقامة المجتمعات والقيام بمسؤولية الإنسان تجاه الخالق، وهي إعمار الأرض وإقامة المجتمع على الأخلاق.

---

(٢) ينبغي التذكير هنا بما سبق أن بيناه من أن هذه العناصر المعرفية للنظرة العربية ليست اقتراحاً من طرفنا وإنما هي محاولة لصياغة عناصر معرفية موجودة مسبقاً في اللاوعي المجتمعي العربي، ولذلك ما يبدو هنا من عدم الفصل بين الجوانب الدينية والجوانب العلمية يعبر عن طبيعة الفصل ـ الوصل بين الجانبين المميزة لهذه النظرة.

ـ هناك حدود لقدرة الإنسان على المعرفة (العالم أعقد من أن يعرفه الإنسان).

ـ العلم محكوم بالمبادئ الأخلاقية المنزلة من الله (العلم ليس حراً بشكل مطلق).

ـ علاقة الإنسان بالطبيعة هي علاقة الاستخدام دون إفراط أو جور (لا يهدف العلم إلى مجرد استغلال الطبيعة لمصلحة الإنسان بلا حدود).

ـ الإنسان يمتلك حرية الاختيار ويخضع، نتيجة لملكة العقل، لقوانين الطبيعة.

ـ هناك سنن كونية ناتجة من الإرادة الإلهية (مبدأ قوانين الكون) تحكم التغير.

ـ مبدأ التطور مع الزمن (ليس بالمفهوم الداروينى للصراع من أجل البقاء).

ـ مبدأ الكم (المعرفة هي معرفة كمية).

ـ مبدأ التقدم (العلمي) ولكن في حدود الجوانب الأخلاقية.

وفي السطور التالية، سوف نعالج هذه المبادئ على أساس إجمالها في ثلاثة مبادئ عامة هي حدود المعرفة العلمية، وطبيعة المعرفة العلمية، ثم وظيفة المعرفة العلمية.

١ ــ حدود القدرة الإنسانية على المعرفة العلمية

يبدو واضحاً من عناصر النظرة المعرفية العربية إلى العالم، التي استخلصناها أعلاه من نصوص **القرآن الكريم** الحامل لتلك النظرة، والتي كما سبق القول تقبع في اللاوعي العربي، والإسلامي على العموم؛ أنها تعتمد بشكل أساسي على إعمال العقل. وإعمال العقل هنا، إذا استثنينا المبدأ المسبق القائل بوجود حدود للمعرفة الإنسانية، لا يعتمد على الانطلاق من تصورات عقلية مسبقة عن طبيعة العالم. فليس في عناصر النظرة التي استخلصناها ما يشير إلى ذلك، وليس في المصدر الذي استخلصنا منه هذه النظرة، وهو **القرآن الكريم**، ما يشير إلى ذلك أيضاً.

فليس هناك أية إشارة في آيات **القرآن الكريم** إلى تصورات كلية عامة يجب أن تنطلق منها المعرفة العلمية بالعالم؛ ولكن على العكس، فالإشارات المتعددة هي

إلى ملاحظة الطبيعة والنظر فيها، واستخلاص كيف نشأت وتكونت وكيف تتغير، وما السنن التي تحكمها.

فليست هناك إشارة مثلاً، إلى أن الدائرة هي أكمل الأشكال، بالتالي فالأجسام، والحركات، والزمن جميعاً يجب أن تكون دائرية، كما طرح على سبيل المثال في إطار العلم الأرسطي. وليس هناك كذلك مبدأ حتمي طبيعي مسبق يفترض، عقلاً، القدرة على معرفة كل شيء في الماضي والمستقبل، إذا عرفنا ما هو موجود، كما طرح مثلاً في إطار علم الحداثة. وليس هناك ما يشير، على سبيل المثال أيضاً، إلى أن العلاقات في الطبيعة هي رياضية احتمالية، كما هي الحال في العلم المعاصر. وليس هناك ما يشير مثلاً أيضاً، إلى أن العلم له حدود معينة لا يستطيع أن يتخطاها، وأن تقدم البشرية سوف يقف عند حد معين. وبالجملة ليس هناك ما يشير إلى ترجيح نموذج معين بخصوص العالم سواء كان نموذجاً علمياً طبيعياً أو نموذجاً تحكمه المشيئة الإلهية.

وعلى العكس من كل ذلك، فالإشارات المتعددة هي للنظر إلى البحار والأنهار والجبال والوديان والزرع والحيوان والفلك والشمس والقمر والجسم الإنساني وخلق الإنسان ونموه والمجتمعات الإنسانية والنفس الإنسانية والتاريخ الإنساني. فنقطة البدء هي الطبيعة ذاتها سواء كانت طبيعة مادية أو حيوية أو إنسانية؛ والمطلوب هو فهم هذه الطبيعة وإدراك كيف تعمل لتحقيق الأهداف السابق بيانها.

فدون فهم كيفية عمل هذه المستويات المختلفة للوجود، أي فهم قوانين عملها؛ لا يمكن إقامة المجتمعات الإنسانية أصلاً. وبدون فهم طبيعة عمل الموجودات المادية لا يمكن استخدام الأدوات التي يحتاج إليها الإنسان. ودون فهم كيفية عمل المواد الكيميائية المختلفة، لا يمكن للإنسان الاستفادة من هذه المواد لصالح المجتمع. ودون معرفة قوانين النباتات، لا يمكن للإنسان أن يزرع ليأكل ويعيش لتكوين المجتمعات. ودون معرفة قوانين طبيعة الحيوانات المختلفة، لا يمكن للإنسان أن يستخدمها ولا أن يقتات ببعضها ولا أن يتقي شرور بعضها الآخر. ودون معرفة طبائع النفس الإنسانية والمجتمعات الإنسانية، لا يمكن إقامة المجتمعات الإنسانية أصلاً، حتى يمكن إقامتها على الأخلاق.

ولكن على الرغم من أن الإنسان، في النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم مطالب بتحقيق هذه المعرفة لتحقيق الأهداف المطلوبة منه، إلا أنه من المسلم به أنه

لن يستطيع أن يحقق هذه المعرفة بشكل كامل. لماذا؟ لأن العالم شديد التعقيد بشكل يفوق قدرة الإنسان مطلقاً، لأن الخالق هو الله الواحد صاحب العلم المطلق. ولذلك، مهما زادت معرفة الإنسان، سوف تكون بالنسبة إلى المعرفة المطلقة شيئاً قليلاً.

فالعقل، بحسب تلك النظرة، قادر على المعرفة بالشكل الذي يمكنه من تحقيق المجتمع الإنساني الأخلاقي. ولكنه مع ذلك لا يمكنه تحقيق المعرفة الكاملة، لذلك فهو سيظل دائماً مطالباً بمعرفة ما لم يعرفه بعد لتحقيق المجتمعات الأفضل باستمرار؛ ذلك لأن التكليف بالمعرفة لم يكن مقروناً بمعرفة شيء محدد مسبقاً، عندما تتم معرفته بشكل كامل ينتفي التكليف. ولكن التكليف بالمعرفة هو تكليف مطلق، لذلك فهو تكليف يتضمن مفهوم التراكم المعرفي، والتقدم المعرفي.

ومعرفة قوانين الطبيعة، أي السنن الإلهية في الكون، تتم بشكل أساسي من خلال الملاحظة. والملاحظة هي الشكل الأكثر بساطة من التجربة، وهي درجة من درجات التجريبية التي هي إحدى السمات الأساسية للعلم. والملاحظة تعني ملاحظة الوقائع الطبيعية والإنسانية من حيث التكرار والاختلاف والارتباط بظواهر أخرى... إلخ. ولأن قدرة الإنسان محدودة فقدرته على الملاحظة في نهاية الأمر محدودة، وبالتالي تكون القوانين التي يستنتجها في النهاية غير كاملة.

لذلك، باستثناء المبدأ العام بوجود حدود لقدرة الإنسان على المعرفة، لا تتضمن الإشارات إلى المعرفة، في **القرآن الكريم**، أي مبدأ معرفي كلي آخر. على سبيل المثال، لا يطرح مبدأ الهوية التي يمكن تحديدها بشكل جامع مانع يفصلها عن باقي الوجود (مبدأ الثالث المرفوع)؛ فالمعرفة هي في نهاية الأمر جزئية وقابلة للزيادة والتطور بشكل مستمر. وبالتالي تكون الهوية محل المعرفة دائماً هوية جزئية قابلة باستمرار لدرجة أكبر من التحديد، وكذلك للتطور مع تغير الظروف المحيطة.

فالعلم في النظرة العربية ـ الإسلامية في النهاية محدود، سواء على مستوى الموضوع محل المعرفة، أي هويته، أو على مستوى القوانين التي تحكم موضوع المعرفة. وأيضاً على مستوى علاقات موضوعات المعرفة، كما سيتضح مما يلي.

٢ ـ اللاحتمية في العلاقات السببية

ليست محدودية القدرة على المعرفة مقصورة على طبيعة موضوع المعرفة

والقوانين التي تحكمه فقط، وإنما أيضاً على العلاقات بين الموجودات التي تمثل جزءاً أساسياً من عملية المعرفة.

وعلاقات المعرفة على نوعين: **الأول** هو العلاقات المباشرة بين الموضوعات، وهذه يمكن وصفها بالعلاقات الأفقية؛ والنوع **الثاني** هو العلاقات بين الكلي والجزئي، وهذه يمكن وصفها بالعلاقات الرأسية.

ومن أمثلة النوع **الأول** العلاقات الميكانيكية بين الموجودات المادية، مثل العلاقات بين مكونات أي آلة ميكانيكية. أو بين المواد الكيميائية المختلفة، أو في ما بين الحيوانات، أو بين الإنسان والإنسان. ومن أمثلة النوع **الثاني**، العلاقات بين المركّبات الكيميائية والذرّات المكونة لها، أو بين الخلية الحية والمركبات الكيميائية المكونة لها، أو بين العقل الإنساني والخلايا الحية المكونة له.

وفي العلم المعاصر، على مستوى التصورات الفلسفية، العلاقات هي علاقات حتمية في كافة تلك الأنواع المختلفة من العلاقات. أما في مستوى الممارسة العلمية الواقعية فالعلاقات الحتمية تظهر فقط في مستوى العلاقات الميكانيكية المادية؛ أما باقي مستويات الطبيعة وعلاقاتها، فالعلاقات ثبت أنها غير حتمية. والبديل من مفهوم الحتمية غير محدد بعد، وهناك عدة تصورات لمفهوم اللاحتمية.

أما في النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم، فالعلاقات جميعاً غير حتمية؛ ولكنها في الحالة العامة تخضع للقانون العام. فالإنسان محدود المعرفة، وبالتالي لا يمكنه ضبط وتحديد كل العوامل التي تؤثر في حدث معين، وبالتالي لا يمكنه الجزم بحتمية العلاقة بين السبب (المعروف لديه) والنتيجة (التي ظهرت أمامه). فالعلاقة السببية بين الطرفين هي علاقة ثابتة من حيث الواقع، ولكنها ليست حتمية من حيث المعرفة. إذ لا يمكن للإنسان أن يعرف كل العوامل المؤثرة في النتيجة، وبالتالي لا يضمن استمرار النتيجة نفسها بشكل مطلق.

ولكن على الرغم من عدم حتمية العلاقة السببية، إلا أن الإنسان مطالب بالاعتماد على العلاقات التي تظهر له على أنها علاقات سببية ثابتة. وذلك لسببين:

الأول أنه لا يمكنه، طبقاً لنظرته إلى العالم، الاعتماد على بدائل أخرى والتخلي عن مسؤوليته في الكون؛ ومن ذلك مثلاً الاعتماد على التدخل الإلهي.

لأن ذلك يعني قدرته على التواصل المباشر مع الإله واستجلاب المعرفة بواسطته، وهو ما لا يوجد إشارة أو توجيه إليه في **القرآن الكريم**.

والسبب **الثاني** هو أنه يعلم أن هناك قوانين كونية عامة ثابتة بحكم خلق الله لها، وبحكم التوجيه القرآني بالاعتماد عليها. فإذا لم تنتج النتيجة المحددة في حالة معينة، لا يمنع ذلك من الاعتماد على العلاقات السببية نفسها مستقبلاً، لأن القانون العام ما يزال قائماً حتى لو كنا لا نضمن النتيجة في أي حال معينة بذاتها.

ولهذا السبب ذاته، لا نجد أي تفرقة في **القرآن الكريم**، من حيث المبدأ، بين العلاقات الطبيعية. فسواء كانت العلاقات أفقية، (أي ميكانيكية أو حيوية أو عقلية)، أو كانت علاقات رأسية (أي كيميائية ـ ذرية، أو حيوية ـ كيميائية أو عقلية ـ حيوية)؛ فالعلاقات في كل الحالات تتسم بالمبادئ العامة نفسها. **أولاً**، هناك علاقات سببية لا يمكن تحديدها بشكل كامل. **ثانياً**، لا يمكن الجزم مسبقاً بنتيجة معينة في حالة معينة (مبدأ اللاحتمية). **ثالثاً**، العلاقات السببية على المستوى الكلي ثابتة بحكم وجود قوانين عامة ثابتة لا تتغير. **رابعاً**، يمكن استخلاص العلاقات السببية شبه الحتمية من ملاحظة الطبيعة (مبدأ الاستقراء غير الكامل).

٣ ـ وظيفة العلم

بالنسبة إلى العلم الحديث، تمثل وظيفة العلم قضية جوهرية من حيث إنها تشير إلى الدافع الأساسي وراء التقدم العلمي. فالعلم لا يتقدم فقط بواسطة البحث العلمي ومناهجه، وإنما يتقدم لسبب أكثر جوهرية، هو الدافع الكامن وراءه، وهو الاعتماد على العلم في الاستفادة من الطبيعة لمصلحة الإنسان. فالدافع الأساسي وراء العلم هو المصلحة؛ المصلحة المادية المباشرة لتحقيق رفاهية الإنسان، والمصلحة المعنوية لتحقيق القوة للإنسان القادر على الاستخدام الصحيح للعلم.

وكان من نتيجة هذه النظرة أن تحول العلم عند الإنسان الغربي إلى وسيلة للخلاص في هذا العالم. فبمعنى من المعاني، مثل العلم وسيلة الخلاص البديلة من الدين؛ فالخلاص هنا في العالم الأرضي وبواسطة العلم. وإذا كان العلم هو وسيلة الخلاص، فمن الطبيعي أن يتغلغل في فكر الإنسان العادي، قبل العلماء والفلاسفة.

هذه النظرة التي تعتمد على استغلال الطبيعة لمصلحة الإنسان، تحولت إلى عداء بين الإنسان والطبيعة، ثم تحولت بعد ذلك إلى عداء بين الإنسان والإنسان، باعتباره موضوعاً طبيعياً. وكانت النتيجة ظهور المشكلات التي نعرفها اليوم، من تدمير للبيئة والاستهلاك غير المحدود للموارد الطبيعية، وتأكيد العنصرية والاستغلال لبني الإنسان اعتماداً على العلم.

من ذلك، يبدو لنا بشكل واضح أن مفهوم «وظيفة العلم» هو مفهوم مؤثر بشكل جوهري في معالجتنا لقضية العلم وتأسيسه في المجتمع. فنحن نطمح أن يكون العلم مكوناً أساسياً في فكر الإنسان العربي، بشكل يقترب من اعتباره وسيلة للخلاص، ولكن في نفس الوقت مع تلافي ما نتج من الفكر الغربي من عداء بين الطبيعة والإنسان، وبين الإنسان والإنسان.

فماذا نجد في النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم بخصوص وظيفة العلم؟ **أولاً**، أن العلم هو متطلب أساسي نحو الخلاص. فصحيح أن الخلاص هو في العالم الآخر، ولكنه لا يتم بدون القيام بالمسؤولية والتكليف الأساسي في العالم الأرضي، وهو إقامة المجتمعات الصحيحة أخلاقياً؛ وهذا لا يمكن تحقيقه دون العلم. **ثانياً**، أن العلم هو هدف في ذاته لأنه وسيلة نحو معرفة الخالق، وبالتالي هو وسيلة للإيمان، أو استمرار الإيمان، بالله والعالم الآخر. فالعلم هو بمعنى من المعاني عمل ديني، إلى جانب كونه عملاً دنيوياً. **ثالثاً**، العلم مشروط بعدم الجور على الطبيعة، فالهدف منه فائدة الإنسان، ولكن النشاط العلمي الذي يعد في مقام الرفاهية الزائدة بالنسبة إلى الإنسان، ليس من متطلبات الدين، وبالتالي لا يقع ضمن التكاليف الإنسانية؛ ولذلك يعد تبذيراً مذموماً.

فالدافع إلى ممارسة العلم هو دافع أساسي وجوهري، سواء من الجانب الديني للتعرف على وجود الله، أو من الجانب الدنيوي وهو إقامة المجتمعات الصحيحة أخلاقياً. وممارسة العلم ذاتها لا يمكن أن تنشئ عداء مع الطبيعة، إذ لا يمكن للإنسان في ظل هذه النظرة أن يجور عليها بما يزيد على حاجة الإنسان الطبيعية، وهو ذاته جزء من الطبيعة. كما لا تنشأ في ظل هذه التصورات حالة استغلال العلم للسيطرة على الإنسان، لأن الهدف من العلم أصلاً هو تحقيق المجتمعات الصحيحة أخلاقياً. لذلك، في ظل مثل هذه النظرة، لا يتوقع ممارسة العلم بصورة تدعم الممارسات اللاأخلاقية بين البشر.

إضافة إلى هذا وذاك، يمكن القول إن هذه المبادئ تؤسس لمبدأ عام آخر،

هو عدم جواز ممارسة العلم لمجرد ممارسة العلم بغض النظر عن تبعاته. فالأخلاق العلمية هي جزء أساسي في هذه النظرة العلمية، وهو ما يمكن مقارنته بظهور الحاجة الملحة حالياً في العلم المعاصر إلى تقرير الصورة الملائمة للأخلاق العلمية.

ثانياً: النظرة المعرفية العربية إلى العالم والعلم العربي

في إطار هذه العناصر التي تكون النظرة المعرفية العربية ـ الإسلامية، ظهر العلم العربي وتطور. وليس هنا موضع معالجتنا للعلم العربي كجزء من معالجتنا لقضية التأسيس العلمي في الفكر العربي المعاصر، وإنما موضعها هو في الفصول التالية من البحث. ولكن ما يهمنا هنا إيضاحه هو التفرقة بين الجانب النظري والجانب التطبيقي للنظرة المعرفية العربية.

فالجانب النظري تمثله هذه العناصر التي استخلصناها أعلاه من معالجتنا لمفهوم «النظرة إلى العالم»، أما الجانب التطبيقي فيمثله العلم العربي ـ الإسلامي القديم. وغني عن البيان أن هناك فرقاً بين الاثنين، وأن العلاقة بينهما تعبر عن العلاقة بين النظرة المجردة المستقلة عن الواقع، والممارسة الواقعية؛ في ظل الظروف السائدة والمتغيرة والمؤثرة في المجتمع القائم بالتطبيق.

في هذا الإطار، يجب أن ننظر إلى العلم العربي باعتباره مرتبطاً بالمستويات الثلاثة للنظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم، مستوى الاعتقادات النهائية، ومستوى الاعتقادات العقلية، ومستوى القيم المجتمعية. ولأن ارتباط العلم، بحكم طبيعته، وكما ذكرنا أعلاه، هو بالجوانب العقلية والتطبيقية أكثر منه بالجوانب الاعتقادية؛ فسوف نجد بشكل طبيعي جوانب مشتركة بينه وبين العلم الإنساني في تجلياته الحضارية المختلفة. فالجانب العقلاني والتطبيقي في هذه النظرة يرتبط بالتطور الإنساني الطبيعي، سواء في الحضارات السابقة عليه، اليونانية والهندية والفارسية؛ أو في الحضارة اللاحقة له، أي الحضارة الغربية الحديثة. ولكن في الوقت نفسه، نتيجة للجوانب الاعتقادية التي تميزه، سوف يكون له سمات خاصة تميزه من باقي التصورات التي تطرحها الحضارات/ الثقافات الأخرى.

لذلك يمكننا في هذا الجزء التمهيدي من معالجتنا لموضوع المؤلف، أن نفرق بين نوعين من القضايا والمشكلات المرتبطة بعلاقة النظرة المعرفية العربية ـ

الإسلامية إلى العلم العربي في العصر القديم: النوع **الأول** هو تلك القضايا المعرفية المتعلقة بالاعتقادات النهائية للنظرة العربية ـ الإسلامية، وهذه تطرح مشكلة الاتساق كما عرضناها أعلاه، من جانبها المعرفي. و**الثاني** هو المشكلات الخاصة بالقضايا العلمية التي يشترك فيها مع التاريخ العلمي الإنساني وكيفية اختلافها في الفكر العلمي العربي ـ الإسلامي عن مثيلاتها في الحضارات/ الثقافات الأخرى. وفي ما يلي نستعرض القضايا التي تميز العلم العربي باعتباره تطبيقاً للنظرة المعرفية العربية إلى العالم.

١ ـ الموضوعية والذاتية

السمة الأولى التي تميز المعرفة العلمية من المعرفة غير العلمية، سواء الدينية أو الفلسفية؛ هي الموضوعية. والموضوعية هنا لها معنيان:

الأول هو تحديد الموضوع محل البحث العلمي، وهذا يتضمن فصل هذا الموضوع عن باقي موضوعات البحث. وعملية الفصل هذه تسمى «التحليل»، لذلك تعتبر التحليلية هي الأساس الأول للمعرفة العلمية.

أما المعنى **الثاني** للموضوعية، فهو فصل الذات عن الموضوع؛ فالمعرفة العلمية هي معرفة موضوعية، بمعنى أنها معرفة مستقلة عن رغبات وآمال وتوجهات الفرد القائم بعملية البحث العلمي. فالباحث العلمي هو باحث محايد لا يتأثر بحالته النفسية ولا بالظروف الاجتماعية المصاحبة ولا بالخلفيات الثقافية التي ينتسب إليها أثناء قيامة بعملية البحث.

هذان المعنيان، بالمعنى الجذري الدقيق، يمثلان سمات جوهرية بالنسبة إلى العلم الحديث. بالنسبة إلى العلم الحديث، الفصل بين موضوعات العلم هو فصل جذري وكامل، وفصل توجهات وانحيازات الباحث هو فصل جذري وكامل. ولكن مع الظهور التدريجي للتطورات المعاصرة في الفكر العلمي، بدأ هذا التصور الجذري لمفهوم الموضوعية في الاهتزاز لصالح درجة أقل جذرية، وإن ظلت الموضوعية في نفس موقعها الأساسي بالنسبة إلى العلم.

ويمكن القول إن **المعنى الأول** لمفهوم الموضوعية قد اهتز لصالح درجة من التداخل بين العلوم المختلفة على العموم، من ناحية، وبين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية من ناحية أخرى؛ وظهر ذلك بوضوح بدخول مفهوم العلوم البينية (Interdisciplinary) مجال العلم. ومن أمثلة ذلك، ظهور مجال العلوم

المعرفية الذي يضم علوماً أساسية مثل الفيزياء، والكيمياء والبيولوجيا، وعلم النفس؛ كما يضم علوماً فرعية مثل علوم الحاسبات والذكاء الاصطناعي، وأبحاث المخ والأعصاب؛ إضافة إلى الفلسفة كما في فلسفة الظاهريات (Phenomenology)، وفلسفة اللغة، والفلسفة التحليلية. . . إلخ.

أما **المعنى الثاني** لمفهوم الموضوعية، فقد اهتز أيضاً لصالح الاعتراف بوجود درجة من درجات الذاتية، لا يمكن التخلص منها في أي بحث علمي، مهما كانت طبيعته واضحة؛ مثل أبحاث الفيزياء التي تعتبر بالنسبة إلى الكثيرين المثال للعلم الدقيق. وقد نتج هذا **أولاً** من ظهور نظرية ميكانيكا الكم، التي أظهرت بصور عديدة ارتباط الذات بالموضوع في الأبحاث دون الذرية. و**ثانياً** لتطورات أبحاث فلسفة العلم التي أخذت في الاعتبار فحص تاريخ العلم وكيفية ظهور النظريات العلمية. ثم نتيجة لظهور الصور المتعددة المتتالية لعلم اجتماع المعرفة، الذي تطور إلى علم اجتماع العلم، ثم علم اجتماع المعرفة العلمية، ثم إلى الدراسات الثقافية للمعرفة العلمية.

وبالنسبة إلى العلم العربي الذي ظهر في إطار النظرة المعرفية العربية، يظهر بوضوح أن مفهوم الموضوعية يمثل له مفهوماً أساسياً، وكان ذلك ناتجاً بشكل أساسي من عناصر هذه النظرة نفسها. فالتكليف الأساسي هو في بحث الواقع الطبيعي والإنساني؛ ليس انطلاقاً من تصورات ونتائج محددة مسبقاً (نتائج ذاتية) وإنما انطلاقاً من الواقع نفسه (الواقع الموضوعي). ولأن الدافع الأساسي لممارسة العلم هو دافع أخلاقي، أصبح من الملزم أخلاقياً عدم تطويع نتائج البحث لتتوافق مع هوية الباحث؛ فالموضوعية كنقيض للذاتية هي شرط أخلاقي في النظرة الإسلامية، قبل أن يكون شرطاً وضعياً كما هي الحال في العلم الحديث.

ولكن مفهوم الموضوعية في النظرة المعرفية العربية ـ الإسلامية ليس مفهوماً جذرياً كما هي الحال في علم الحداثة، وإنما هو يتوافق مع المعنى الثاني لهذا المفهوم الذي يطرحه الفكر العلمي المعاصر. فالموضوعية بالنسبة إلى هذه النظرة لها حدود، هي حدود النظرة إلى العالم نفسها التي تطرحها الحضارة العربية ـ الإسلامية، كما لا يمكن فصل المعرفة العلمية عن الظروف المجتمعية المحيطة. ووجود حدود للمعرفة العلمية نابعة من النظرة إلى العالم هو أمر لا تتميز به النظرة المعرفية العربية ـ الإسلامية وحدها، وإنما هو، في ظل معارفنا العلمية الحالية، سمة تشترك فيها كل نظرة إلى العالم، سواء كانت نظرة الحداثة أو أي نظرة أخرى.

وإذا كانت النظرة المعرفية العربية مستمدة من المصدر الأساسي لهذه النظرة، وهو **القرآن الكريم**، فيمكن القول إن التوجه الموضوعي في الأحكام المعرفية لهذه النظرة يظهر في نصوص **القرآن الكريم** المتعلقة بالوجود الطبيعي والوجود الإنساني على السواء.

فعلى مستوى الوجود الموضوعي، سبق أن أوضحنا في سياق عرضنا لعناصر هذه النظرة أن التكليف هو لبحث الأنواع المختلفة للوجود الطبيعي بكافة مستوياته، سواء الوجود المادي الطبيعي بالمعنى العادي، مثل الجبال والأنهار والزرع والمطر . . . إلخ؛ أو الوجود الحيوي من طبيعة الحيوان والإنسان وأنواع المخلوقات، أو الوجود النفسي وطبيعة النفس الإنسانية، أو الوجود الاجتماعي، وطبيعة المجتمعات الإنسانية. كما سبق أن أوضحنا أن نقطة البدء هي الواقع الموضوعي بأقسامه وموضوعاته المختلفة.

كما يظهر التوجه الموضوعي على المستوى الإنساني النفسي والاجتماعي في الأوصاف المعطاة للنفس الإنسانية والمجتمعات الإنسانية. فهذه الأوصاف معطاة بإطلاق دون تمييز بين «النفس» كمفهوم خاص بالمسلمين، وبينها كمفهوم خاص بغير المسلمين. وأيضاً دون تمييز بين المجتمع الإنساني كمفهوم خاص بالمجتمعات الإسلامية، وبينه كمفهوم خاص بالمجتمعات غير الإسلامية. فالطبائع الإنسانية والعلاقات الإنسانية هي طبائع وعلاقات موضوعية عامة لا تتأثر بالرغبة الذاتية في تمييز الطبائع والعلاقات الإنسانية التي تقوم في ظل الإيمان بالدين الإسلامي. لذلك، فالبحث في النفس الإنسانية والمجتمعات الإنسانية هو بحث موضوعي في ما يخص الإنسان بما هو إنسان، وهو الأمر الذي يمكننا من الوصول إلى إقامة المجتمعات الإنسانية على مفهوم «العلم الموضوعي».

وإذا انتقلنا من الجانب النظري إلى الجانب التطبيقي، يمكننا بسهولة ملاحظة مبدأ «الموضوعية» في الممارسات العلمية العربية ـ الإسلامية في المجالات المختلفة. فعلى مستوى العلوم الطبيعية، يظهر هذا المبدأ بمجرد ملاحظة أي نص من النصوص القديمة لأي من كبار العلماء المعروفين السابق ذكرهم؛ فدون مبدأ الموضوعية العلمية، لم يكن ممكناً تمييز العلم من اللاعلم، مثلما ميز العلماء العرب والمسلمون بين علم الكيمياء والخيمياء، وبين علم الفلك والتنجيم، وبين علم الطب والعلاج بناء على التعاويذ. . . إلخ. ودون المبدأ نفسه، لم يكن ممكناً لهؤلاء العلماء وضع الحدود بين العلوم المختلفة وتمييز التخصصات العلمية المختلفة.

أما على مستوى العلوم الإنسانية، فقد ظهر مبدأ الموضوعية بوضوح في علم أصول الفقه؛ حيث تنشأ المبادئ الفقهية العامة انطلاقاً من الواقع الموضوعي. ونتيجة لاختلاف الواقع الموضوعي، وقع الاختلاف في المذاهب المختلفة في الفقه وأصوله. ويظهر أيضاً في علم النظم عند عبد القاهر الجرجاني، حيث اعتمد على مبدأ الموضوعية لإنشاء علم إنساني جديد، في ظل قضية هي دينية بطبيعتها. ويظهر أيضاً المبدأ نفسه، بطبيعة الحال، في علم العمران عند ابن خلدون؛ حيث أمكنه التمييز بين البحث التاريخي المتأثر بالرؤية الذاتية، والبحث التاريخي الموضوعي القائم على قواعد عامة.

وعلى مستوى المنهج، تظهر أيضاً سمة الموضوعية متمثلة في ظهور علم الفهرسة لتمييز الموضوعات، والموسوعات العلمية لتصنيف العلوم، وعلم الطبقات لتمييز العلماء وموضوعات بحثهم. وتظهر أيضاً في ظهور الخطوات الموضوعية للبحث العلمي كما سيتضح تفصيلياً في الفصول التالية من هذا العمل.

٢ ـ النظرة التجريبية العربية للعلم

يمثل الظهور المفاجئ والسريع للحضارة العربية الإسلامية حالة خاصة بالنسبة إلى الصورة الطبيعية التي تظهر بها الحضارات الإنسانية الكبرى. فالطبيعي عند ظهور ثقافة/حضارة كبرى في تاريخ البشرية، هو أن يستغرق هذا الظهور عدة قرون، يتم خلالها الظهور التدريجي للعناصر الفكرية للنظرة إلى العالم التي تميز هذه الحضارة. ويتم ذلك عادة في شكل تراكم معرفي تدريجي كمي ونوعي، بواسطة مفكرين وفلاسفة عديدين، يقومون بشكل متتالٍ ومتوازٍ أيضاً بصياغة الأسس الفكرية لهذه النظرة.

ولكن في حالة الحضارة العربية الإسلامية كان الأمر مختلفاً، فالنظرة إلى العالم التي قامت على أساسها ظهرت خلال ثلاثة وعشرين عاماً فقط، هي فترة نزول **القرآن الكريم** على الرسول محمد (ﷺ). وهذه الحالة الخاصة أنتجت أيضاً نتيجة خاصة بالنسبة إلى وظيفة المجتمع العربي ـ الإسلامي، الذي قام تأسيساً على هذه النظرة. فبالنسبة إلى هذا المجتمع، أي المجتمع الإسلامي الأول، لم تكن قضيته أو وظيفته العمل على صياغة نظرته الخاصة إلى العالم، لأن هذه النظرة كانت قائمة بالفعل. ولم تكن قضيته أيضاً وضع التصورات النظرية التي تربط هذه النظرة بالواقع المجتمعي، أي صياغة القيم المجتمعية لهذه النظرة؛ فهذا أيضاً كان قائماً بالفعل، إذ اضطلع به الرسول الكريم (ﷺ). ولكن الذي مثل الوظيفة

المطلوبة لهذا المجتمع، هو تحقيق الجانب العملي لهذه النظرية، أي عملية التحقيق في أرض الواقع.

فالحضارة العربية، على العموم، ولمدة ليست قليلة بعد تحقق دولة الإسلام، لم يكن لها سوى قضية واحدة، هي تطبيق نظرتها إلى العالم؛ ولم تبدأ في الانشغال بالمهمة الطبيعية التي لا بد من أن تظهر في وقت ما، وهي مهمة إعادة الاتساق إلى نظرتها إلى العالم، إلا بعد انتشار وتحقق المجتمع الإسلامي في كافة أرجاء العالم القديم. فالبدايات المنهجية للمذاهب الإسلامية تعود إلى قرن تقريباً من الهجرة، وبعد الاستقرار التام للحكم في الدولة الأموية.

وكان من نتيجة ذلك، في ما يخص العلم العربي باعتباره تطبيقاً لهذه النظرة الجديدة إلى العالم، أن كانت نظرة هذا المجتمع إلى العلم نظرة تجريبية بشكل كامل. فلم ينشغل العلماء أو المفكرون أو الفلاسفة المسلمون بالقضايا النظرية العلمية، إلا في وقت متأخر بالنسبة إلى الفترة الذهبية لهذه الحضارة. كما لم يعتمدوا على أي تصورات مسبقة عن الطبيعة، وإنما كانت قضيتهم الأساسية في ما يخص العلم هي معرفة الواقع.

ولأن نظرتهم إلى العالم، ترفض مبدأ العلم للعلم، كانت العلوم التي اهتموا بها مرتبطة بالتطبيقات الواقعية لها. فظهر اهتمامهم بعلوم الفلك والرياضيات والطب والميكانيكا والجغرافيا والكيمياء والبصريات، بناء على اعتبارات واقعية بحتة، وهو ما سنوضحه بشكل أكثر تفصيلاً عند الحديث عن وظيفة العلم عند العرب والمسلمين. وإلى جانب ذلك ظهر المنهج العلمي التجريبي، عند المسلمين، لأول مرة في تاريخ البشرية. وفي هذا المعنى يقول توماس غولدشتاين في استعراضه للجذور العربية للعلم الحديث:

«كان العلم في العالم الإسلامي يستمد إلهامه من الملاحظة المتعة لتنوع الطبيعة واستخدامات سخائها في تجميل الحياة، ولم يهتم كثيراً بتأسيس سيطرة العقل على الطبيعة من خلال أنساق فلسفية محكمة، أو بإثبات سلطة الإنسان من خلال التحويل التكنولوجي الذي لا يلين للبيئة الطبيعية. في جوهره الأشد حيوية، كان العلم الإسلامي هو النتاج البرغماتي لثقافة دينية نظرت إلى الأرض باعتبارها حديقة، وليس باعتبارها ساحة تجريب لسلطة الجنس البشري. (. . .) من الإسلام تعلمت العصور الوسطى أن تنظر إلى الطبيعة بوصفها واقعاً لانهائي التنوع، وليس بوصفها فكرة فلسفية. حتى ذلك الحين، اعتبر الغرب العلم نمطاً

من الفكر الفلسفي (حتى إن ويليام الكونشي دعاه بصورة منطقية تماماً باسم فيلوسوفيا [فلسفة]). وغير الالتقاء مع الإسلام هذا المفهوم إلى المفهوم الحديث، مفهوم مجموع متنوع من المعرفة المتخصصة. تطورت فيلوسوفيا [فلسفة] إلى سيينتيا [علم]»[٣].

وظهرت التجريبية في العلم العربي ـ الإسلامي بشكل واضح، باعتبار أن نقطة البدء في المعرفة العلمية هي الطبيعة ذاتها، وذلك على العكس تماماً من العلم اليوناني الذي كان الأكثر تطوراً في ذلك الوقت. فقد ظهر المنهج التجريبي بشكل واضح تماماً في أعمال أشهر العلماء العرب من أمثال جابر بن حيان في الكيمياء، وابن الهيثم في البصريات، والبيروني وابن الشاطر والطوسي في الفلك؛ إلى آخر كوكبة العلماء المسلمين في العصر الذهبي لهذه الحضارة. ويبين ذلك د. زكي نجيب محمود، في كتابه عن جابر بن حيان في السطور التالية:

«لجابر منهج تجريبي يصطنعه في بحوثه الكيماوية، جدير بالبسط والتحليل؛ فهو حريص على أن يقصر نفسه على مشاهداته التي تجيء التجربة مؤيدة لها، إذ قد تكون الظاهرة المشاهدة حدثاً عابراً لا يدل على اطراد في الطبيعة؛ يقول جابر في رسم خطته العلمية: «يجب أن تعلم أنّا نذكر في هذه الكتب (يشير هنا إلى الكتب التي بحث فيها خواص الأشياء) خواص ما رأيناه فقط ـ دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأنها ـ بعد أن امتحناه وجربناه؛ فما صح أوردناه وما بطل رفضناه، وما استخرجناه نحن أيضاً وقايسناه على أقوال هؤلاء القوم»»[٤].

كما يؤكد توبي هاف في **فجر العلم الحديث**، التوجه التجريبي في العلم العربي، بشكل ينفي إمكانية أن يكون توقف العلم العربي راجعاً إلى عدم ظهور المنهج التجريبي:

«أما من أرجع إخفاق العلم العربي في أن يؤدي إلى العلم الحديث، إلى فشلهم في أن يطوروا ويوظفوا المنهج التجريبي؛ فإنما تواجههم حقيقة أن

(٣) توماس جولدشتاين، **المقدمات التاريخية للعلم الحديث من الإغريق القدماء إلى عصر النهضة**، ترجمة أحمد حسان عبد الواحد؛ تصدير إيزاك أسيموف، عالم المعرفة؛ ٢٩٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٣)، ص ١١٦.

(٤) زكي نجيب محمود، **جابر بن حيان** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦١)، ص ٥٥.

التراث العلمي العربي كان أكثر ثراء في تقنياته التجريبية من أي مكان آخر سواء في أوروبا أو في الشرق، وذلك يتضمن ـ كما سبق أن ذكرت ـ ثلاثة علوم تجريبية مستقلة: البصريات والفلك والطب. ففي البصريات، فإن استخدام ابن الهيثم وتطويره للمنهج التجريبي يمكن النظر إليه على أنه واحد من أهم الإنجازات في تاريخ العلم كله... فلقد استأنف ابن الهيثم في مؤلفه دراسة البصريات على نحو فارق فيه كل الكتاب السابقين. وبدلاً من أن يلخص حكمة السابقين المتراكمة في هذا الموضوع، شرع في مفارقتهم للبحث عن كل الحالات الممكنة التي تجعل الرياضيات والاستدلال في خدمة خصائص الضوء والرؤية، ولقد استخدم في ذلك مجموعة من الأجهزة التجريبية، بما في ذلك غرف مظلمة فيها فتحات محددة تتحكم في مسار الضوء من خلال أنابيب وغير ذلك، ومن ثم فإن فكرة التجربة ـ التي أطلق عليها مصطلح الاعتبار ـ إنما تنبثق كأداة صريحة منسقة كوسيلة منهجية شاملة بما في ذلك استخدام يدوي للأدوات المركبة»[٥]. ويستخلص هاف أن المشكلة لم تكن في المنهج التجريبي ولا النظرية الرياضية.

وقد حدث تطور مماثل في التجربة في مجال الطب، فقد وصف الرازي (ت ٩٢٥م) بأنه الطبيب الذي يرفض قبول قضايا لا تحققها التجربة، كذلك فهمه للتجارب الدقيقة وتقاريره عن الملاحظات... ويشير كرومبي إلى أن كتاب «القانون» يحوي مجموعة من القواعد التي تحدد شروط استخدام التجربة واختبار الأدوية، هذه القواعد هي في الواقع «مرشد» دقيق للتجارب العلمية، فضلاً عن أهميتها في اكتشاف وبيان تأثير المواد الطبيعية.

وخلاصة القول إن العالم العلمي للإسلام كان ثرياً بأفكاره التجريبية التي استفادوا بها في البصريات والفلك والطب، فلم تكن المشكلة افتقاراً إلى تطور أو استخدام المنهج التجريبي ولا النظرية الرياضية؛ وفضلاً عن ذلك، فلا شك في أنه حتى القرنين الثاني عشر والثالث عشر، كان التوازن بين معرفة متكاملة ووجود من لديهم المواهب العلمية المدربة تدريباً جيداً يرجح العرب على الأوروبيين[٦].

---

(٥) توبي هاف، **فجر العلم الحديث: الإسلام، الصين، الغرب**، ترجمة أحمد محمود صبحي، عالم المعرفة؛ ٢١٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧)، ص ٢٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٣.

أي أن دراسة الجانب العلمي في الحضارة العربية ـ الإسلامية تبين بوضوح أن التجريبية كمفهوم أساسي في العلم قد نشأت لأول مرة في هذه الحضارة. ولأن التجريبية لم يكن لها هذا المعنى في الممارسات العلمية في الحضارات السابقة، فالنتيجة الطبيعية هي أن هذا المبدأ قد نتج من نظرة هذه الحضارة إلى العالم.

٣ ـ النظرة الاحتمالية للقوانين العلمية

أحد العناصر الأساسية في النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم، كما بيّنا أعلاه هو وجود حدود لقدرة الإنسان على المعرفة. وهذا ناتج، طبقاً لمبدأ الاتساق في النظرة الطبيعية إلى العالم، عن الاعتقاد في وجود إله خالق للكون يتصف بالعلم غير المحدود. وذلك على النقيض من النظرة الحديثة التي ترى أن إدراك الإنسان للعالم ليس له علاقة بوجود إله من عدمه، ولذلك طبقاً لمبدأ الاتساق، لا تكون هناك حدود لمعرفة الإنسان للطبيعة وللكون.

ولأن الهدف الأساسي من ممارسة العلم هو التوصل إلى القواعد والقوانين التي تحكم الطبيعة والوجود، حتى يمكن بناء على هذه القواعد والقوانين إنشاء المجتمعات الإنسانية؛ لذا فمن الطبيعي أن تنعكس نظرتنا إلى العالم على مفهومنا لهذه القوانين وطبيعتها. والنظرة العلمية الحديثة تطرح مفهوم القوانين الحتمية اتساقاً مع نظرتها إلى المعرفة وإلى العالم ككل. فالإنسان يمكنه التوصل إلى كافة القوانين التي تحكم الكون؛ وليس هذا فقط، وإنما هذه القوانين هي قوانين حتمية، وبتطبيق القانون المحدد يمكننا التنبؤ بشكل كامل بالنتيجة. وإذا تحكمنا في الظروف التي تقام فيها التجربة، سوف يمكننا أن نتحكم في نتيجتها.

وعلى النقيض من ذلك، ففي النظرة العربية ـ الإسلامية لا تعبر القوانين التي نستقرؤها من الطبيعة سوى عن درجات من الاحتمال لا تصل إلى الحتمية المطلقة. وإذا كانت القوانين احتمالية في طبيعتها، فلن يكون ممكناً التنبؤ بصورة مطلقة بالوقائع المستقبلية. وهذا الموقف سوف نجده أيضاً مطروحاً بشكل واضح في كتابات كبار العلماء العرب والمسلمين، وهو أمر سنأتي عليه تفصيلياً عند استعراضنا لمفهوم الاستقراء في كل من الحضارة اليونانية القديمة والحضارة الإسلامية القديمة والحضارة الغربية الحديثة.

ولكن كمثال على هذا التصور الاحتمالي لقوانين الطبيعة عند العلماء

المسلمين، نعرض هنا مقتطفاً لاستعراض د. زكي نجيب محمود لفكر جابر بن حيان في هذه القضية، حيث يقرر:

«ولهذا يرى ابن حيان أنه [أي الاستقراء الناقص] جدير بالقول المفصل، حتى لا يختلط أمره في عقول الباحثين، فيقول إن أضعف استدلال هو ذلك الذي لم يوجد له إلا واحد نقيس عليه حكمنا العام؛ «كرجل قال مثلاً: إن امرأة ستلد غلاماً؛ فسألناه عن الدليل من أين علم ذلك؟ فأجابنا قال: من حيث أنها ولدت في العام الأول غلاماً؛ ولم تكن المرأة ولدت إلا ولداً واحداً فقط»... هذه هي أضعف حالات الاستقراء؛ وأما أقوى حالاته، فهي تلك التي نجد جميع ما في الوجود مطرداً فيها على مثال واحد، ولا نجد أبداً ما يخالف، «كرجل قال: إن ليلتنا هذه ستنكشف عن يوم يتبعها ويكون بعقبها؛ فسألناه من أين علم ذلك فأجاب بأن قال: من قبل أني لم أجد ليلة إلا وانكشفت عن يوم» تلكما هما أضعف الحالات وأقواها بين حالات التدرج والضعف «وأما بين هذين فقوية وضعيفة في الدلالة بحسب كثرة النظائر وقلتها، وليس في هذا القسم علم يقين واجب» فإذا جاز لنا أن نستشهد في أمثال هذه الحالات بحيث نحكم بالحاضر على الغائب، فما ذاك إلا «لما في النفس من الظن والحسبان، فإن الأمور ينبغي أن تجري على نظام ومشابهة ومماثلة»»[٧].

فموقف جابر بن حيان أنه حتى ولو لاحظنا أن واقعة معينة تحدث دائماً بالصورة نفسها، في الظروف نفسها؛ لا يحق لنا افتراض حتمية حدوثها في المستقبل، وإنما هذا يمثل الدرجة القصوى من الاحتمال. وهذا الموقف ناتج مباشرة من النظرة الإسلامية إلى العالم، التي تفترض حدوداً لقدرة الإنسان على معرفة الكون. وهذا ليس موقف جابر وحده، وإنما كذلك موقف علماء من أمثال ابن الهيثم وابن سينا وباقي علماء المسلمين، كما سنرى تفصيلياً في ما بعد. كما سنرى مع تقدم البحث، أن هذا الموقف يتناقض مع نظرة علم الحداثة الحتمية إلى العالم، ولكنه مع ذلك يتسق مع موقف العلم المعاصر الذي يعترف حالياً بالسمة الاحتمالية لقوانين الطبيعة.

٤ ـ وظيفة العلم

يظهر واضحاً، كما ذكرنا أعلاه، أن النظرة العربية ـ الإسلامية تطرح مفهوم

(٧) محمود، المصدر نفسه، ص ٦٨ ـ ٦٩.

المعرفة باعتباره وسيلة لبناء المجتمع الإسلامي القائم على الأخلاق الصحيحة. والمعرفة هنا هي معرفة هادفة إلى أهداف محددة أخلاقية في طبيعتها. انطلاقاً من هذه النظرة، كان تصنيف العلوم في الفكر العربي ـ الإسلامي القديم إلى قسمين أساسيين: **الأول** علوم تختص بالمعرفة الدينية، فسميت بأسماء متعددة تعبر عن هذا النوع من المعرفة مثل علوم الدين، علوم السلف، أو العلوم النقلية. **والثاني** علوم تختص بالمعرفة المرتبطة بإقامة المجتمع، وهذه أيضاً سميت بأسماء متعددة منها، علوم الدنيا، العلوم العقلية، أو علوم العجم. **الأولى** وظيفتها ضمان صحة العقيدة التي سيقوم عليها المجتمع، **والثانية** وظيفتها ضمان المعارف اللازمة لإقامة المجتمع الأخلاقي الصحيح في أرض الواقع.

وإذا كان موضوعنا هو العلم بالمعنى العقلي، فيمكن القول بإيجاز إن وظيفة العلم في الحضارة العربية ـ الإسلامية تتحدد بحسب فائدته لإقامة المجتمع على وجه العموم، ولتحقيق الأهداف الأخلاقية والدينية على وجه الخصوص. لذلك، سنجد أن الدافع الأساسي نحو الاهتمام بالعلم في هذه الحضارة كان دافعاً عملياً. فالعلوم التي ازدهرت أولاً في تلك الحضارة، المتمثلة في علوم الفلك والرياضيات والجغرافيا والطب، كان لها علاقة مباشرة بتحقيق القيم والمبادئ الدينية والأخلاقية؛ فحسب توبي هاف:

«لم يكن عداء رجال الدين متماثلاً لكل فروع العلوم القديمة، إذ لم يكن الأمر كذلك بالنسبة إلى الحساب والهندسة والفلك، لما لمثل هذه العلوم من نفع ديني. فللحساب أهمية في تقسيم المواريث، والمتخصص في ذلك يعد عالماً بعلم الفرائض، فهو عالم شرعي تمكن في الشريعة والحساب معاً، كما إنه أمر جوهري لكل المسلمين أن يعرفوا مواقيت الصلوات واتجاه مكة (القبلة)، ذلك أن تحديد مواقيت الصلاة واتجاه القبلة إنما يتم بدقة باستخدام الحساب والهندسة (ثم حساب المثلثات في ما بعد)، وكذلك الفلك. ثم تطورت هذه العلوم إلى أعلى درجة على أيدي أفراد تهمهم المسائل الدينية وكما في حالة المواقيت، فإن مكانها المحدد لها هو مسجد أي مدينة بعد أبحاث علمية دقيقة حيث كان يشغل الميقاتي وظيفة رسمية دينية.

ومن الممكن أن نتصور أن مسيرة العلم التي كانت دينية بادئ الأمر، قد أصبحت من أجل العلم ذاته، تماماً كما كانت الحال في أوروبا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، حين كان اللاهوت يشغل مركز القمة ثم تحول إلى دراسة

الفلسفة والمنطق والعلم لذاته، وخلاصة القول إن مسألة مسيرة العلم وتطورها [في الإسلام] على المدى الطويل، إنما تعتمد على دور شرعي لرجل العلم في سياق الآراء الدينية المهيمنة، وفي الإطار الشرعي المسموح به في التشريع الإسلامي(٨).

أي أن العلم العربي، كما يرى هاف، قد بدأ مرتبطاً بالغايات الدينية، ثم استقل بشكل تدريجي ليتحول إلى حالة العلم للعلم، كما أصبحت الحال بعد ذلك في علم الحداثة.

٥ ـ عدم الاتساق وأفول العلم العربي

السؤال الأساسي الذي يجب أن يشغل الفكر العربي الإسلامي المعاصر، وكذلك الذي شغل المؤلف الهام لتوبي هاف **فجر العلم الحديث**، هو أنه إذا كان العلم العربي قد حقق كافة العناصر العلمية الحديثة، وكان له أكبر الأثر في ظهور العلم الحديث في الغرب فهذا «يدعونا إلى التساؤل، لماذا لم يتابع العرب السير إلى «الميل الأخير» (أو الخطوة الأخيرة) حتى الثورة العلمية الحديثة؟ التي لم تكن تتطلب أكثر من نماذج رياضية»(٩).

أرجع توبي هاف هذا التوقف لمسيرة العلم العربي إلى عدة عوامل يمكن إيجازها في ما يلي: عناصر مذهبية تتمثل في المعارضة السنية لتطور العلم، وعناصر بنيوية تتمثل في الاقتصار على التعليم الفردي وغياب مؤسسات علمية متكاملة تعطي الشهادات العلمية، وعوامل سياسية مرتبطة بمركزية الحكم والاستبداد السياسي؛ إضافة إلى غياب الحرية الكاملة للبحث العلمي كنتيجة للمحاذير الدينية الإسلامية.

والتعليل الصحيح لتوقف مسيرة العلم العربي وعدم دخوله مرحلة العلم الحديث، يكمن في تعبير واحد، هو «مشكلة عدم الاتساق». فكافة المظاهر التي أوردها لتفسير توقف العلم العربي لم تكن سوى مظاهر لجوهر المشكلة، وهي عدم الاتساق. وبشكل موجز، وكما أسلفنا سابقاً، يعبر ظهور عدم الاتساق في النظرة إلى العالم عن الانفصال التدريجي لبعض عناصر تلك النظرة عن المتغيرات الجديدة

---

(٨) هاف، المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(٩) المصدر نفسه، ص ٨٢.

في العالم الخارجي. فتكون النتيجة هي الظهور التدريجي لعدم الاتساق وظهور الحاجة الفكرية إلى إعادة الاتساق لهذه النظرة مع الواقع الخارجي.

وفي الحضارة العربية ـ الإسلامية، ظهر العلم العربي ـ الإسلامي معتمداً أولاً على الإنجازات العلمية في الحضارات الأخرى، وخصوصاً الحضارة اليونانية. وأصبحت مهمة الفكر الإسلامي القديم في ما يخص العلم، هي إنشاء العلاقة بين نظرتها الخاصة إلى العالم والتصورات الواردة من حضارات أخرى بخصوص العلم. فأصبح الجانب المعرفي للنظرة العربية ـ الإسلامية عند التطبيق معبراً عن نوع من الاشتراك بين النظرتين. على مستوى الاعتقادات الأساسية في قضايا مثل الموضوعية وحدود المعرفة ووظيفة العلم، كان الاعتماد على النظرة المعرفية العربية ـ الإسلامية. أما على مستوى المبادئ العقلية والتطبيقية، فكان الاعتماد على التصورات الواردة من المجتمعات غير الإسلامية، وخصوصاً اليونانية. وقد تم ذلك بشكل تدريجي عبر ما سمي بعملية تطبيع، أو أسلمة، لهذه العلوم.

وينقل توبي هاف عن عبد الحميد صبرة أن عملية التطبيع مرت بمراحل ثلاث:

الأولى تم فيها تحصيل علوم الأوائل وبخاصة اليونان في العلم والفلسفة من خلال الترجمة من اليونانية والسريانية إلى العربية؛ وفي هذه المرحلة ظل الفكر الإسلامي متحفظاً بسبب الدين.

وفي المرحلة **الثانية** تم التخلي عن التحفظ والبعد لصالح درجة عالية من حب الاستطلاع والبحث التجريبي.

أما في المرحلة **الثالثة**، فقد تم تمثل العلم في حدود الدين والفلسفة. فما عاد رجال العلم فقط مسلّمين بالميلاد والعقيدة، وإنما بحكم الدراسة الدينية؛ وغدا العلماء ممثلين للنظرة الإسلامية. وبحسب «هاف»، ففي المرحلة الثالثة اعتبر أن المعرفة الدينية هي المعرفة الأسمى وأن المعارف الأخرى، ومن ضمنها المعارف العلمية، يجب أن تتبعها[١٠].

ولكن بمرور الزمن، وبحكم التطور الطبيعي؛ تقدم العلم بشكل مستمر نحو درجات متصاعدة من الاستقلالية والبعد عن الالتزام بالنظرة العربية ـ

(١٠) المصدر نفسه، ص ١١٣ ـ ١١٤.

الإسلامية إلى العالم. ومثل ذلك الاستقلال المتصاعد مؤشر واضح نحو تحول العلم العربي إلى حالة العلم الحديث. ولكن هذا في الواقع لم يكن ممكناً، بسبب أن التحول إلى العلم الحديث يعني التحول إلى نظرة جديدة تماماً إلى العالم، تعتمد الحتمية الكاملة ووجود قوانين كلية شاملة تحكم العالم والتحول من السببية الاحتمالية إلى السببية الحتمية. ولأنه من غير الممكن أن تمتلك حضارة واحدة نظرتين متناقضتين إلى العالم، ظهر ما هو لازم بخصوص العلم العربي، وهو عدم الاتساق بين هذه النظرة والتطورات العلمية في أرض الواقع؛ فتوقف العلم العربي عن التقدم وبدأ في التراجع.

ويظهر الجانب العلمي في هذه الإشكالية بوضوح، عندما نقارن التصورات المختلفة لمشكلة السببية في الفكر الإسلامي. فعلى الأقل، هناك أربعة اتجاهات أساسية لهذه المشكلة، تتمثل في علماء الدين التقليديين، بمذاهبهم المختلفة، ثم القسمين الرئيسين في علم الكلام، المعتزلة والأشاعرة، ثم موقف الفلاسفة. ويذكر عادة أن موقف علماء الدين التقليديين، وخصوصاً من أهل السنة، والأشاعرة عموماً، يعبر عن أصحاب النقل؛ في حين يعبر موقف المعتزلة والفلاسفة عموماً عن أصحاب العقل.

وإذا فحصنا موقف العلماء التقليديين، سوف نجد مشكلة الاتساق مع الواقع واضحة. فليس هناك من بد من تفسير المعرفة العلمية في الواقع. فإذا اقتصرنا على المبادئ العامة المطروحة في إطار النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم، دون إنزالها على الواقع باستخدام العقل، وهذا هو موقف العلماء التقليديين، انتفت إمكانية العلم؛ وتكون النتيجة الطبيعية هي عدم الاتساق مع الواقع المتغير. فالواقع يتطلب فهم «أسباب» الحوادث الطبيعية والإنسانية، وغياب مفهوم علمي للسببية يؤدي إلى عدم إمكان فهم الواقع، وبالتالي الشعور بعدم الاتساق معه.

أما عند علماء الكلام، سواء من المعتزلة أو الأشاعرة، فالموقف مختلف. فليس هناك انفصال مع الواقع، فالمبادئ النظرية يتم العمل على تنزيلها على أرض الواقع بهدف ضمان الاتساق بين النظرة الإسلامية والواقع. ولكن المشكلة تبدأ عند الاعتماد على النظرة الحتمية إلى العالم. ففي الحالين، عند المعتزلة والأشاعرة، وإن بدرجات متفاوتة، يظهر نوع من عدم الاتساق الداخلي كنتيجة مباشرة للمزاوجة بين النظرة الإسلامية (الاحتمالية) والنظرة الحتمية الجديدة إلى العالم.

وفي النهاية نجد المشكلة مختلفة عند بعض فلاسفة الإسلام، الذين اعتمدوا بشكل مباشر على النظرة الحتمية اليونانية إلى العالم على حساب النظرة الإسلامية، مثل موقف ابن رشد. حققت هذه النظرة الاتساق مع الواقع العلمي، ولكنها ظلت معبرة عن موقف غير متسق مع المجتمع نفسه ونظرته إلى العالم. فظل الفلاسفة الحتميون في حكم الأقلية الفكرية التي لم تستطع أن تتغلغل إلى جوهر المجتمع.

ومن الضروري هنا بيان أن المشكلة لم تكن متعلقة بطبيعة الفكر العربي ـ الإسلامي نفسه باعتبار أنه لم يكن قادراً على التحول إلى حالة العلم الحديث، بسبب مشكلات بنيوية داخلية، كما يظهر لأول وهلة من هذا التحليل. وإنما المشكلة كانت مرتبطة بطبيعة تطور الفكر الإنساني ذاته، التي تفرض التحول من نظرة إلى العالم إلى أخرى كجزء من عملية التطور.

ففي حالة الفكر العلمي، كما سنوضح تفصيلاً في الفصول التالية، كان من اللازم أن يمر الفكر العلمي بمرحلة الحتمية، قبل أن يصل إلى المرحلة الاحتمالية التي وصل إليها الآن في فكرنا العلمي المعاصر[١١].

وإذا أوجزنا المراحل التي مر بها الفكر العلمي الإنساني منذ العهد اليوناني، سنجد أنه قد مر بمرحلة **التصورية** اليونانية ثم المرحلة **الاحتمالية** الإسلامية ثم المرحلة **الحتمية** الحديثة ثم المرحلة **اللاحتمية** المعاصرة التي لم تتضح بصورة كاملة بعد. ولم يكن ممكناً، لا طبقاً لطبيعة النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم، ولا طبقاً لطبيعة التطور البشري الإنساني، أن يقفز العلم العربي ـ الإسلامي القديم إلى المرحلة اللاحتمية المعاصرة دون المرور بالمرحلة الحتمية التي حققها العلم الغربي الحديث.

فإذا تحدثنا اليوم عمّا كان يجب أن يحدث في العصر الذهبي للعلم العربي ـ الإسلامي، فهو ضرورة إعادة تأسيس العلم في النظرة المعرفية العربية ـ الإسلامية إلى العالم، حتى تتوافق مع التغيرات العلمية الجديدة؛ وذلك يتم من خلال معالجة مشكلة عدم الاتساق وتعديل هذه النظرة حتى تقبل مفهوم الحتمية. وهذا لم يكن ممكناً بطبيعة الحال أن يحدث، بسبب ما سبق أن أوردناه من أن النظرة إلى العالم

---

(١١) انظر التحليل التفصيلي لهذه القضية في: يمنى طريف الخولي، **العلم والاغتراب والحرية: مقال في فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧).

تنشأ بشكل طبيعي، ولا يمكن تغييرها اصطناعياً بواسطة أعمال المفكرين. كما أنه لا يمكن أن تتكون نظرة واحدة إلى العالم من عناصر متناقضة حتمية ولاحتمية في الوقت نفسه.

وإذا تحدثنا اليوم عمّا يجب أن يحدث في العلم العربي ـ الإسلامي في عالم اليوم، فهو ضرورة إعادة تأسيس العلم المعاصر في النظرة المعرفية العربية ـ الإسلامية المعاصرة؛ وذلك من خلال معالجة مشكلة عدم الاتساق والعمل على تعديل هذه النظرة حتى تتقبل مفهوم اللاحتمية وباقي المفاهيم المعاصرة. وهذا قابل لأن يحدث لأن المفاهيم العلمية المعاصرة، كما أوضحنا سابقاً، على خلاف مفاهيم العلم الحداثي الحتمي، تقبل الاتساق مع النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم.

القسم الثاني

النظرة إلى العالم والمنهج العلمي

بنهاية الباب الأول نكون قد أسسنا مفهوم النظرة المعرفية العربية إلى العالم، وربطنا هذه النظرة بالعلم العربي باعتباره تطبيقاً واقعياً لها. الخطوة التالية نحو تحقيق الهدف من هذا العمل، وهو الاتساق بين النظرة العربية والعلم، هي بيان كيف يمكن أن تكون النظرة العربية متناقضة مع مفهوم العلم في الفكر الحديث، وكيف تكون في الوقت نفسه متسقة مع مفهوم العلم في الفكر المعاصر.

يستلزم تحقيق هذا الهدف استبدال نظرتنا الثابتة إلى مفهوم العلم بنظرة أخرى بديلة هي النظرة التاريخية التطورية إليه. في النظرة الثابتة، لا يفهم مصطلح العلم بالمعنى المتعارف عليه؛ إلا إذا كان يعنى به العلم الحديث. فالعلم قد اكتمل مفهومه بشكل نهائي مع ظهور فكر الحداثة، أما قبل ذلك فمفاهيم مثل العلم العربي، العلم الصيني، العلم اليوناني؛ هي مفاهيم محدودة قبل حداثية لا تعبر عن مفهوم العلم بالمعنى الذي نقصده في عالم اليوم.

هذا المفهوم الذي يجعل المفهوم الحديث للعلم مرادفاً للعلم بالمعنى المطلق، يجب أن نتخلى عنه لصالح المفهوم التاريخي التطوري. في هذا المفهوم البديل، مفهوم العلم هو مفهوم متغير ومتطور، وليس علم الحداثة سوى مرحلة من مراحل تطور العلم، كما أن العلم الإسلامي الذي سبقه لم يكن أيضاً سوى مرحلة من مراحل تطوره، وكذلك فالعلم المعاصر هو مرحلة جديدة من مراحل العلم. وكل مرحلة لا تتناقض بشكل تام مع المرحلة السابقة عليها، ولكنها في الوقت نفسه تمثل درجة أكثر تطوراً وتعقيداً من الدرجة السابقة عليها.

لذلك نقوم في **الفصل الرابع** بمعالجة وتأسيس المفهوم التاريخي للعلم، وبيان كيف يمكن أن يختلف مفهوم العلم في كل من الحضارة اليونانية القديمة والحضارة العربية ـ الإسلامية القديمة والحضارة الغربية الحديثة، ثم الحضارة الإنسانية المعاصرة. وسوف نقوم بذلك من خلال التركيز على مفهوم الاستقراء، باعتباره المفهوم المركزي في المعرفة العلمية.

وفي ضوء مفهوم تاريخية العلم، يصبح ممكناً عرض وتحليل أهم المحاولات

شبه العلمية بالمعنى المعاصر في التراث العربي ـ الإسلامي، التي عالجت قضايا مشتركة علمية دينية، وهي، كما جاءت في **الفصل الخامس**: محاولات ابن رشد وابن خلدون وعبد القاهر الجرجاني.

وبناء على تأسيس مفهوم تاريخية العلم يصبح ممكناً، كذلك، الكشف عن التناقض المباشر والاستبعاد المتبادل لكل من النظرة العربية المعاصرة والعلم الميكانيكي الحديث. وهذا هو موضوع **الفصل السادس** من العمل، وذلك تمهيداً لاستبدال هذا التناقض بمفهوم الاتساق بين النظرة العربية والعلم المعاصر.

وبهذا المعنى، يكون مفهوم تاريخية العلم مفهوماً مفتاحاً بالنسبة إلى هذا العمل. فمفهوم «العلم»، باعتباره مفهوماً ثابتاً محدداً، قد تم استبداله بمفهوم «مراحل العلم»، الذي هو مفهوم تاريخي تطوري. وبدلاً من أن يكون لدينا مفهوم «العلم الحداثي» كمفهوم معياري تقاس عليه باقي الأشكال «الناقصة» من العلم، يكون لدينا عدة مفاهيم تطورية تاريخية للعلم تقاس بالنسبة إلى بعضها البعض باعتبارها مراحل تطورية متتالية.

وهذا المفهوم التاريخي التطوري للعلم يغير بشكل جذري نظرتنا إلى قضية العلم عموماً، وإلى مشكلة الاتساق بين النظرة العربية والعلم المعاصر خصوصاً. فلم يعد السؤال هو كيف يمكن أن يتغلغل العلم (الحداثي) في المجتمعات العربية، وإنما أصبح السؤال هو ما الصيغة الصحيحة لتحقيق الاتساق بين نظرة المجتمعات العربية والعلم المعاصر، وبالتالي تغلغله في المجتمع. فلم يعد ضرورياً أن تكون صورة العلم في المجتمعات العربية متطابقة مع صورة العلم في المجتمعات الغربية المعاصرة. فيمكن أن تتحقق في المجتمعات العربية صورة للعلم مشتركة مع العلم المعاصر ومختلفة عنه في الوقت نفسه.

ذلك أنه إذا كان العلم مفهوماً تطورياً، فذلك يعني أنه يمكن أن يختلف من نظرة حضارية إلى أخرى. ولكن لأن العلم رغم ذلك يظل مفهوماً متميزاً من الأساليب الأخرى للمعرفة فيكون له، في الوقت نفسه، سمات مشتركة للبشرية. فالعلم في كل زمان ومكان يسمح بالاختلاف بحسب النظرة الثقافية والحضارية، ولكنه ينطوي كذلك على ما هو مشترك بين البشرية. لذلك في ظل المفهوم التطوري للعلم يكون ممكناً من حيث المبدأ تحقيق الاتساق بين النظرة العربية والعلم المعاصر، تأسيساً على ما هو مشترك بين البشرية. ولأن هذا هو تصور مركزي في موضوعنا، أفردنا هذا القسم لتحقيق مفهوم تاريخية العلم وصورته التطورية.

الفصل الرابع

تاريخية العلم في ضوء مفهوم النظرة إلى العالم

إحدى الأفكار المحورية في هذا العمل هي أن العلم هو جزء من نظرتنا إلى العالم. وذلك لأنه بناء عليها، يمكن طرح تصور لتطور العلم باعتباره جزءاً من التطور الحضاري أو تطور النظرة الحضارية للبشرية. ولأن الحضارات المؤثرة في تاريخ البشرية هي الحضارات الكبرى، فسيكون تطور العلم متطابقاً مع تطور النظرة العلمية في الحضارات الكبرى.

وإذا كان تطور العلم متطابقاً مع تطور النظرة العلمية في الحضارات الإنسانية الكبرى عبر التاريخ، فهذا يستتبع نتيجتين أساسيتين:

الأولى هي أن التطورات المعاصرة في العلم، وهي ما أسميناها التصورات العلمية الجديدة، تعبر عن نظرة جديدة إلى العالم، تختلف عن نظرة الحداثة الغربية التي سادت في ظلها النظرة العلمية الميكانيكية.

و**الثانية** هي أن المجتمعات العربية المعاصرة في إمكانها، انطلاقاً من نظرتها إلى العالم، الموروثة من الحضارة العربية الإسلامية، ودون الحاجة إلى التخلي عنها أو التناقض معها، أن تقوم بإعادة صياغة لنظرتها إلى العالم بما يتسق مع التصورات العلمية الجديدة.

لذلك، إذا تبلورت النظرة العلمية الجديدة إلى العالم، التي نشهد إرهاصاتها حالياً، فسوف يكون لزاماً على كل من الفكر الغربي المعاصر والفكر العربي المعاصر، في إطار الفكر الإنساني المعاصر كله؛ العمل على إعادة صياغة نظرتهما الحضارية حتى يحققا الاتساق مع التصورات العلمية الجديدة.

والباحث المدقق في التحولات العلمية المعاصرة سيتبين له أن الفكر العلمي

الغربي يحاول، من خلال طرحه لمفاهيم جديدة، إعادة صياغة نظرته الميكانيكية الحداثية بهدف إعادة الاتساق في نظرته إلى العالم[1]. ولكن حتى الآن، يمكننا القول إن عملية إعادة الصياغة هذه لم تحقق النجاح. ومن وجهة نظرنا، فإن الفكر الغربي المعاصر يواجه أحد احتمالين اثنين: **الأول** هو التخلي عن النظرة الميكانيكية، والتحول نحو نظرة جديدة إلى العالم؛ **والثاني** هو الانهيار الداخلي والتدريجي للحداثة الغربية، بسبب عدم الاتساق الداخلي لنظرتها إلى العالم، بنفس الصورة التي انهارت بها نظرة القرون الوسطى الغربية إلى العالم.

وبالقدر نفسه، يواجه الفكر العربي المعاصر نفس المشكلة التي يواجهها نظيره الغربي، وهي ضرورة العمل على إعادة الاتساق إلى نظرته إلى العالم في ضوء التصورات العلمية الجديدة المعاصرة، ومحاولة استيعاب هذه التصورات الجديدة. ولكن الفكر العربي المعاصر يختلف عن نظيره الغربي، في أنه لا يمتلك أصلاً تصورات علمية نظرية متكاملة، لا في تاريخه الذهبي القديم، ولا في تاريخه الحديث والمعاصر. كما أنه، حتى الآن، لا يأخذ قضية التصورات العلمية الحديثة والمعاصرة مأخذ الواجب والمسؤولية تجاه حضارته.

ولذلك ليس لدى هذا الفكر أية محاولات، شأن الفكر الغربي، في استيعاب وتحقيق الاتساق مع هذه التصورات الجديدة. وعلى النقيض من الفكر الغربي، فالفكر العربي ليس له إلا خيار واحد، هو العمل الجدي نحو تحقيق الاتساق بين نظرته إلى العالم، والتصورات العلمية المعاصرة. وبنفس المنطق أعلاه، إذا لم يقم الفكر العربي بإعادة صياغة نظرته إلى العالم، بحيث تحقق الاتساق مع التصورات العلمية المعاصرة، فسوف ينتج من ذلك استمرار وتعمق عدم الاتساق في نظرته إلى العالم. ومن ثم التعرض لخطر التحلل كفكر عربي، نتيجة عدم الاتساق مع العالم، بنفس الطريقة التي تحلل بها فكر القرون الوسطى الغربية وللسبب نفسه.

وهذا الموقف ليس مقصوراً على كل من الفكرين الغربي والعربي المعاصرين، وإنما أيضاً ينطبق على الفكر الشرقي (الآسيوي) المعاصر، باعتباره ممثلاً لحضارة أو حضارتين كبريين في التاريخ. وينطبق كذلك على المناطق الأخرى من العالم، مثل أفريقيا وأمريكا اللاتينية، التي تمتلك نظرات إلى العالم تغلب عليها سمات

---

(١) انظر: سمير أبو زيد، **العلم وشروط النهضة: التصورات العلمية الجديدة والتأسيس العلمي للنهضة العربية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٨)، القسم الأول، الفصل الخامس، ص ٨٤ ـ ١٠٥، حيث نبين الكيفية التي تتم بها عملية إعادة صياغة العلم الحديث بهدف التوافق مع التصورات العلمية الجديدة.

النظرة الحداثية الغربية، وإن كانت لا تخلو من عناصر ترتبط بتاريخها وحضاراتها الذاتية القديمة.

يحتاج هذا المنطق إلى دليل من تاريخ الفكر الإنساني، عموماً، والفكر العلمي الإنساني خصوصاً. ولأن العلم، عموماً، كمفهوم تطوري، هو مفهوم واسع؛ فإننا سوف نقتصر في تقديم الدليل التاريخي على صحة هذه الفرضية على تحليل أحد المفاهيم المركزية، إن لم يكن المفهوم المركزي للعلم عبر تاريخه، وهو مفهوم الاستقراء. وذلك على اعتبار أنه إذا صدق تصورنا هذا على مفهوم الاستقراء، كمفهوم مركزي، فسيصدق على العلم كله كمفهوم عام. وبذلك سوف ينسحب على المفاهيم المركزية الأخرى، وهي التجريبية، السببية، وشمولية القوانين العلمية، نفس ما ينطبق على مفهوم الاستقراء.

وبالنظر إلى توفر المادة العلمية، وإلى سيادة تصور أن الفكر الغربي الحديث يمثل استئنافاً للفكر اليوناني القديم، وإلى قصور معرفتنا بالحضارات الهندية والصينية القديمة؛ فسوف نعالج مفهوم الاستقراء وعلاقته بالنظرة إلى العالم في ثلاث نظرات حضارية تاريخية، هي اليونانية والإسلامية القديمة والغربية الحديثة.

أولاً: المعاني المتعددة لمفهوم الاستقراء

الاستقراء هو مفهوم مركزي في العلم، سواء بمعناه القديم أو الحديث أو المعاصر؛ ولكن على الرغم من ذلك، يعاني الاستقراء مشكلتين أساسيتين: **الأولى** هي أنه ليس هناك حتى الآن اتفاق على معناه كمفهوم يقوم بدور مركزي في المعرفة العلمية؛ **والثانية** هي عدم وجود تفسير «فلسفي» لنجاحه في أداء دوره في تقدم المعرفة العلمية، أي أن الاستقراء، على الأقل بالنسبة إلى الفكر الغربي الحديث والمعاصر، هو مفهوم ملتبس وغير واضح.

يلخص جون نورتون المشكلات المرتبطة بهذا المفهوم كما يلي:

«هناك مشكلة مستمرة منذ زمن طويل، وغير محلولة، مرتبطة بالاستدلال الاستقرائي كما يتم تطبيقه في العلم. بعد ألفي عام من الجهد، لسنا قادرين على الاتفاق على التطبيق الإجرائي للاستقراء... في نهايات القرن التاسع عشر، التطبيق الإجرائي الذي ساد كان المنهج الذي وضعه بيكون، وهرشيل، وبشكل خاص ميل. عدم الاستقرار هذا يقف في تضاد قوي مع المنطق الاستنباطي، المشكلة ازدادت عمقاً مع النجاح غير العادي للعلم في معرفة العالم من خلال التساؤل الاستقرائي. كيف يمكن التوفيق بين هذا النجاح،

وفشلنا المتواصل في الاتفاق على خطوات إجرائية للاستدلال الاستقرائي؟»[٢].

في هذا الإطار من عدم وضوح المفهوم، يعرف روبرت أودي مفهوم الاستقراء على أساس مفهوم ضيق وآخر واسع. فالاستقراء، بالمعنى الضيق، هو الاستدلال على القواعد العامة من وقائعها الجزئية؛ وفي هذا المعنى الضيق تكون الوقائع الجزئية محدودة. والاستقراء بالمعنى الواسع، يسمى الاستدلال التكبيري (Ampliative Inference) ـ أي الاستدلال حيث تذهب الدعوى الخاصة بالنتيجة وراء الدعوى التي تصنعها المقدمات المنطقية[٣].

أما جون نورتون، الذي يخصص بحثاً خاصاً للتعريف بمفهوم الاستقراء بعنوان «مسح بسيط للاستقراء»، فيقسم المفاهيم العديدة المطروحة عن الاستقراء إلى ثلاث عائلات، كل عائلة يحكمها مبدأ يقوم عليه تصورها. وهي «التعميم الاستقرائي»، ويمثله «الاستقراء التعدادي»، و«الاستقراء الفرضي»، ويمثله «حفظ الظاهرة في علم الفلك»، و«الاستقراء الاحتمالي»، ويمثله «التحليل الاحتمالي للصدفة في نظرية الألعاب»[٤].

ونحن نذهب في هذا البحث إلى أن السبب الأساسي في ظهور مشكلة تعريف الاستقراء، هو محاولة الفكر الغربي الحديث توحيد معناه عبر التاريخ، دون الوضع في الاعتبار المفهوم التطوري التاريخي للعلم. فالواقع أن هناك على الأقل عبر التطبيق التاريخي لعملية الاستقراء في الحضارات المختلفة أربعة مفاهيم أساسية؛ وهذه المفاهيم، المطروحة تاريخياً، لها ما يقابلها في الأدبيات الغربية في فلسفة العلم. ولسوف يظهر ذلك بشكل واضح في تحليلاتنا التالية التي تربط النظرة إلى العالم، والجانب العلمي فيها، في كل حضارة بمفهومها للاستقراء.

ثانياً: الاستقراء والنظرة اليونانية إلى العالم

معروف أن الفكر اليوناني القديم قد امتد على فترة حوالى سبعمئة عام، تبدأ تقريباً من القرن الخامس قبل الميلاد، وتمتد حتى نهاياته الهللينستية في القرنين الثاني

(٢) John D. Norton, «A Material Theory of Induction,» *Philosophy of Science*, no. 70 (October 2003), pp. 647-648.

(٣) Robert Audi, ed., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd ed. (New York: Cambridge University Press, 1999), p. 425.

(٤) John Norton, «A Little Survey of Induction,» in: Peter Achinstein, ed., *Scientific Evidence- Philosophical Theories and Applications* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2005), p. 11.

والثالث الميلاديين. ومعروف أيضاً التنوع الكبير في هذا الفكر ما بين التصورات المختلفة الخاصة بطبيعة الكون، والتصورات المثالية والواقعية والأخلاقية والشكية والمنطقية... إلخ. ولكن رغم هذا الاتساع الزمني، والتنوع الموضوعي؛ فاليونان كمجتمع مثلهم مثل أي مجتمع آخر، يمتلكون نظرة مشتركة إلى العالم. وقد اتفق عموماً على تسمية هذه النظرة المشتركة إلى العالم بالفلسفة اليونانية.

١ ـ النظرة اليونانية إلى العالم

يصعب في ظل هذا التنوع الكبير استخلاص العناصر الأساسية للنظرة إلى العالم التي ميزت هذا الفكر، فهذا في حده الأدنى يمثل مشروعاً فكرياً مستقلاً. ولكن يمكن على العموم طرح المبدأ الأساسي الجوهري في الفكر اليوناني، الذي يميزه من النظرات الحضارية الأخرى، بما فيها الحضارة الإسلامية القديمة والحضارة الغربية الحديثة. وهو في الوقت نفسه المبدأ الذي سوف يميز نظرة هذا الفكر إلى قضية استقراء الطبيعة عن هاتين النظرتين الأخريين.

السمة الجوهرية التي تميز الفكر اليوناني القديم، الذي نطلق عليه «الفلسفة اليونانية»، هو ما يمكن أن نسميه النظرة الصورية، أو النظرة المعتمدة على التناسق الذاتي من الناحية الصورية. وهذا من وجهة نظرنا ينطبق على المحاولات الفكرية الأولى كما عند طاليس وديمقريطس وفيثاغورس... إلخ، وعند المحاولات الناضجة كما عند سقراط وأفلاطون وأرسطو، وعند المحاولات المتأخرة كما عند الهللينستيين والرواقيين.

فالمبدأ العام هو أنه توجد صورة ذهنية معينة عن العالم يصنعها المفكر أو الفيلسوف بواسطة خبرته الذاتية حتى تصل إلى مرحلة الكمال فتتحول إلى «فلسفة». وهذه الصورة هي صورة ثابتة مسبقاً وتكون مهمة التعامل مع الواقع ليس محاولة إثبات فشل هذه الصورة أو محاولة تعديلها، وإنما استخدمها وتطبيقها في الواقع. فالقضية الجوهرية في هذا الفكر ليست في التطابق بين الفكر والواقع، وإنما في التطابق أو الاتساق الذاتي، أن يكون التصور مكوناً من علاقات صحيحة منطقياً ومتسقاً مع ذاتها.

ولأن هذا الفكر تحكمه فكرة «الصورة» المسبقة المتسقة مع ذاتها، لم يكن ممكناً لمثل هذا الفكر أن تكون نقطة البدء هي ملاحظة الواقع ثم محاولة استنباط الصورة. ولذلك كان العلم الذي نشأ في ظل هذا الفكر علماً «صورياً» يعتمد على المنطق بصورة مطلقة، كما في حالة الطب عند جالينوس، أو فلك بطليموس، أو

رياضيات إقليدس، أو حتى علم الحيوان الأرسطي، أو المنطق الأرسطي نفسه.

وطبقاً لهذا التصور، فالقضية الجوهرية التي قابلت الفكر اليوناني وأظهرت مشكلة عدم الاتساق فيه بشكل جلي، هي العلاقة مع الواقع. ونتيجة لهذه المشكلة الجوهرية، أي عدم الاتساق مع الواقع، لم يتمكن الفكر اليوناني على المستوى المجتمعي أن يستمر طويلاً وانتهى بأن طواه الظلام حتى أعيد بعثه أولاً على يد العرب المسلمين، بدءاً من القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي). وكانت النتيجة النهائية لمشكلة عدم الاتساق هي انحلال هذا الفكر، والمجتمعات التي أقامته، في الفكر المسيحي في القرون الوسطى، وذلك في صورة نظرة إلى العالم «مسيحية ـ شرقية» و«يونانية ـ غربية» في الوقت نفسه.

٢ ـ النظرة العلمية اليونانية

على أساس هذا التحليل، يمكن وضع العناصر الأساسية للنظرة العلمية اليونانية، والتي تتمثل في:

أ ـ الصورية

التصورات العقلية المسبقة هي مصدر العلم، والبحث العلمي لا يقدم سوى تفصيلات هذه النظرة. ولذلك لم يكن من المصادفة أن يكون اليونانيون هم الذين ابتكروا «المنطق الصوري» الذي ما يزال قائماً منذ أكثر من ألفي عام وتطور في عصرنا الحالي إلى ما نسميه بالمنطق الرمزي.

ب ـ العلية/ الغائية

لأن التصورات العقلية تسبق البحث العلمي فيجب أن تكون الطبيعة هادفة لتحقيق هذه التصورات. وفي الوقت نفسه، فإن الأحداث الطبيعية لا تقوم إلا طبقاً لقواعد عامة وقوانين تحددها هذه التصورات المسبقة؛ فالطبيعة هي في جوهرها علية/ غائية.

ج ـ وظيفة العلم

العلم له صورتان: صورة **عقلية** هي عمل الفلاسفة، وتتمثل في تكوين التصورات العلمية العقلية المسبقة دون الاعتماد على الملاحظة، وإن كانت في واقع الأمر تستفيد من الخبرة الطبيعية الإنسانية التي تكونت لدى الإنسان بمرور الزمن.

وصورة **تجريبية** محدودة، تتمثل في العمل على تحقيق التصورات العقلية المسبقة، واكتشاف تفصيلاتها في الطبيعة، إضافة إلى استخدامها في ما يحتاجه الإنسان.

ويصف برتراند راسل في **تاريخ الفلسفة الغربية** هذه السمة الصورية للنظرة العلمية اليونانية بأنها أحادية الجانب، وبأن هذه السمة أضلت العالم القديم والحديث:

«أضاف الإغريق، هذا صحيح، شيئاً آخر ثبت أنه له قيمة دائمة للفكر المجرد: اكتشفوا الرياضيات وفن الاستنباط العقلي. الهندسة، على وجه الخصوص، هي اختراع إغريقي، وبدونها كان العلم الحديث مستحيلاً. ولكن بالاشتراك مع الرياضيات، تظهر أحادية الجانب للعبقرية الإغريقية: فكروا بشكل استنباطي انطلاقاً مما يظهر أنه واضح بذاته، وليس استقرائياً مما تمت ملاحظته مسبقاً. النجاح المذهل في تطبيق هذا المنهج [المنهج الاستنباطي] أضل، ليس فقط العالم القديم، ولكن الجزء الأكبر من العالم الحديث أيضاً. وبشكل بطيء جداً، بدأ المنهج العلمي، الذي يهدف إلى الوصول إلى القواعد العامة استقرائياً من ملاحظة الوقائع الجزئية، في أن يحل محل الاعتقاد الهللينستي في الاستنباط من المبادئ الأولية الواضحة المستنتجة في عقل الفيلسوف. ولهذا السبب، بغض النظر عن الأسباب الأخرى، من الخطأ أن نعامل الإغريق باحترام بشكل فوق عقلي. المنهج العلمي، على الرغم من أن قليلين منهم كانوا ضمن أوائل من ألمحوا إليه، هو في نهاية الأمر، غريب بالنسبة إلى طبيعتهم العقلية»(٥).

ولأن المحدد الأساسي لماهية العلم هو الفلاسفة، كانت مهمة التعامل التجريبي مع الواقع أقل في القيمة والأهمية، أي أن وظيفة العلم «التجريبي» محدودة ومقيدة بحدود التصورات النظرية المسبقة. ولذلك لا يمكن ممارسة العلم بهدف اكتشاف أشياء جديدة بشكل مستمر واستخدامها لمصلحة الإنسان، كما هي الحال بالنسبة إلى الفكر الغربي الحديث؛ وإنما استخدام العلم لمصلحة الإنسان مقيد بحدود التصورات العقلية المسبقة.

٣ ـ الاستقراء عند اليونان

الاستقراء عند اليونان بالمعنى العلمي الذي نعرفه اليوم، بمعنى التوصل من الجزئيات الملاحظة في الطبيعة إلى قانون كلي عام، لا وجود له. ويرجع عادة في

(٥) Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day* (New York: Simon and Schuster, 1945), p. 39.

فهم الاستقراء اليوناني إلى أرسطو. وعند أرسطو صورتان للاستقراء:

الأولى تمثل استقراء لجزئيات محدودة العدد والتوصل منها إلى القانون العام، وهذا ينتج نتائج يقينية لأنه يستقرئ جزئيات محدودة العدد، وهو نوع من الاستنباط ويسمى الاستقراء التام؛

أما النوع **الثاني**، فلا يخص ملاحظة الطبيعة، وإنما يخص ملاحظة المبادئ الأولية التي تبنى عليها تصوراتنا الطبيعية، ويسمى الاستقراء الحدسي، وهذا أيضاً ليس استقراء بالمعنى الذي نعرفه اليوم. أما الاستقراء بالمعنى الذي نقصده اليوم، أي الاستقراء العلمي، فقد استبعده أرسطو من دائرة الاهتمام باعتباره مؤدياً إلى نتائج غير يقينية، وبالتالي غير علمية.

ويستعرض ماهر عبد القادر موقف أرسطو كما يلي:

«إن ما نريد تأكيده هنا أن أرسطو وجه اهتمامه الأساسي لبيان صورة التفكير الاستنباطي في المنطق الصوري الذي يبرهن على يقينية النتيجة من مقدمات موضوعه، على حين إنه لم يناقش الاستقراء، أو المنطق المادي، الذي يهتم بأمور واقع الخبرة، بالدرجة نفسها التي نجدها في نظرية القياس، ويرجع هذا الأمر بصفة أساسية إلى نظرته المنطقية للكلي باعتباره أسمى وأشرف من الجزئي، مما جعله لا يهتم بمناقشة أساس الاستقراء والمشكلات المتعلقة به... وهذا يفسر لنا قول أرسطو في الطوبيقا «وينبغي عليك أن تمارس الاستدلال الاستقرائي مع الصغار، أما الاستدلال الاستنباطي، فيمارس مع المتخصصين...». إن هذه المقابلة بين الاستقراء والقياس تشير بوضوح إلى موقف أرسطو العقلاني، وانتمائه فكرياً إلى تفضيل القياس على الاستقراء، والوثوق في قوة العقل الاستنباطي الذي يؤسس يقينية القياس في مقابل الاستقراء الذي لا يمكن الثقة في نتيجته، ولكنه يتأسس على الجزئي المشاهد، وما يسمح به هذا الجزئي من إمكانية العثور على حالات سالبة في المستقبل تؤدي إلى تكذيب النتيجة الاستقرائية»[٦].

لذلك عندما ظهرت التحولات العلمية في عصر النهضة الأوروبية، كان الهدف الأول للهجوم هو العلم الأرسطي الذي لا يبدأ من ملاحظة الطبيعة، وإنما من تصورات كلية مسبقة.

---

(٦) ماهر عبد القادر محمد، **الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية: دراسة إبيستيمولوجية، منهجية التصورات والمفاهيم** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٨)، ص ٣٣.

وإذا حاولنا صياغة المفهوم اليوناني القديم للاستقراء، المؤدي إلى المعرفة في صورة منطقية مجردة، سوف نجد أنه يتكون من استدلالين:

الأول عام ومضمر بشكل ثابت، ومفاده خضوع أي ظاهرة لمبادئ أولية واضحة بذاتها. ومثال ذلك أن ظاهرة حركة الكواكب تخضع لمبدأ أولي هو الحركة الدائرية، وهو مبدأ واضح بذاته لأن الدائرة أكمل الأشكال الهندسية.

أما **الثاني**، فيفيد الكيفية التي يمكن بها «استنباط» الوقائع الخاصة بهذه الظاهرة التي تخضع لهذه المبادئ العامة. ومثال ذلك استنباط حركة الكواكب في السماء ومواقعها في الأوقات المختلفة تأسيساً على خضوعها للحركة الدائرية كمبدأ أولي.

والصورة الشكلية لهذا النوع من الاستقراء (الاستنباط) سوف تتكون مما يلي:

ـ الاستدلال الأول (استدلال مضمر)

كل قانون كلي عام (ق) يخضع لمبادئ أولية واضحة (م)

كل ظاهرة (هـ) تخضع لقانون كلي عام (ق)

إذن

كل ظاهرة (هـ) تخضع لمبادئ أولية واضحة (م)

ـ الاستدلال الثاني (عملية الاستقراء)

الظاهرة الجزئية المحددة (هـ ١) تنتمي إلى الظاهرة (هـ)

الظاهرة (هـ) تخضع للمبادئ الأولية (م)

إذن

الظاهرة الجزئية المحددة (هـ ١) تخضع للمبادئ الأولية (م)

ثالثاً: الاستقراء والنظرة الإسلامية القديمة إلى العالم

سبق لنا استعراض النظرة الإسلامية القديمة إلى العالم وكذلك نظرتها العلمية المعرفية، وبيّنا أنها، من وجهة نظرنا، تتطابق مع ما أسميناه النظرة اللاواعية العربية المعاصرة إلى العالم؛ ويمكن للقارئ الرجوع إلى هذا الاستعراض في القسم السابق.

ولكن من أجل المحافظة على سياق الأفكار، نذكّر القارئ بأن تحليلنا للنظرة

المعرفية العربية ـ الإسلامية ينتهي إلى أن هذا الفكر يعتمد على مبدأ جوهري، مفاده أن معارفنا لا تعتمد على تصورات كلية مسبقة، كما هي الحال في الفكر اليوناني، وإنما تعتمد على الملاحظة المباشرة للواقع. ولذلك كان هذا الفكر هو المؤسس الحقيقي للاستقراء بمعناه الحديث، الذي يبدأ من ملاحظة الواقع وينتهي باستقراء قوانين الطبيعة، أي الذي ينتقل من الجزئي إلى الكلي وليس العكس.

وكما ذكرنا أعلاه، اعتمدت النظرة المعرفية الإسلامية القديمة التي أنتجت العلم العربي ـ الإسلامي على تصورات نشأت في إطار الفكر اليوناني السابق عليه. فاعتمدت تصور الأخلاط الأربعة بالنسبة إلى طبيعة العالم، واعتمدت مبدأ الغائية كمبدأ إضافي إلى السببية، كما اعتمدت التصورات المنطقية المعبرة عن طبيعة الموجودات والعلاقات في ما بينها، كما اعتمدت مبدأ الاستقراء في صورتيه الناقصة والتامة.

والعلم العربي ـ الإسلامي، بهذه الصورة، يمثل بالنسبة إلى العلم اليوناني صورة جديدة متطورة للعلم. وكما ذكرنا سابقاً، المبادئ العامة التي يقوم عليها العلم أربعة، هي التجريبية والسببية والاستقراء وعمومية قوانين الطبيعة. وقد قدم العلم اليوناني مفهوم السببية، في صورة التصورات المنطقية المسبقة، كجزء في بناء مفهومنا الحديث للعلم. أما العلم العربي ـ الإسلامي، فقد قدم مفاهيم التجريبية والاستقراء الجزئي انطلاقاً من الواقع، بينما قدم فكر الحداثة الفكرة الأخيرة اللازمة لإنتاج العلم بمعناه الحديث، وهي فكرة القوانين العامة للطبيعة.

ورغم أن تحليلنا للنظرة العربية ـ الإسلامية يوضح هذه الطبيعة الخاصة بالعلم العربي، إلا أنه ليس في الفكر العربي ـ الإسلامي القديم أعمال مستقلة مخصصة لمعالجة قضية المنهج العلمي بصورة مستقلة، كما باتت الحال في ما بعد في الفكر الغربي الحديث. وهذا يرجع إلى قضية أكثر عمقاً، ليس هنا مجال معالجتها، هي قضية الفصل/الوصل بين الذات والموضوع. فالفكر الغربي الحديث يتميز بسمة جوهرية هي الفصل بين الذات والموضوع، وهذا يترجم في قضية المنهج، ومنها المنهج العلمي، في ظهور مؤلفات مخصصة للمنهج بشكل مستقل عن الموضوع. أما الفكر العربي ـ الإسلامي القديم، فيتميز بعدم الفصل بينهما، وبإنشاء علاقة بنيوية بينهما كما سيتبين في ما يلي من سطور. وهذا يترجم في قضية المنهج، ومنها المنهج العلمي، في الارتباط بين المنهج المستخدم والأعمال التي يطبق فيها. ولذلك فقد ظهرت المعالجات المختلفة في الفكر العربي ـ الإسلامي لقضية المنهج عموماً، والمنهج العلمي خصوصاً؛ في مؤلفات مختلفة في

كافة مناحي المعرفة العلمية. وكما يلاحظ محمد عابد الجابري، فقد كانت المقدمة المنهجية في أي عمل، بمثابة تقليد علمي أساسي، تناقش فيه القضايا المنهجية المرتبطة بالعمل نفسه[(٧)].

وعلى العموم، تميز المفهوم العربي ـ الإسلامي القديم للاستقراء، كما سيتبين في السطور التالية، بأنه مفهوم لا يعبر عن الحتمية في الطبيعة، وإنما عن الظن (أو الاحتمالية)؛ وذلك على النقيض من مفهوم الاستقراء في الفكر اليوناني، الذي يعتمد على الحتمية المنطقية الصورية؛ وسوف نتبين ذلك من استعراضنا لبعض النصوص المتاحة في الأدبيات. ولبيان ذلك، سنعتمد على استعراض الجوانب المنهجية في أعمال الفلاسفة والعلماء العرب والمسلمين القدماء، بهدف استخلاص مفهومهم للاستقراء، كما عبرت عنه أعمالهم، وكما عبروا هم عنه في أعمالهم.

١ ـ الاختلاف بين النظرة اليونانية والنظرة العربية ـ الإسلامية

الاختلاف بين المفهوم العربي ـ الإسلامي للاستقراء، والمفهوم اليوناني للاستقراء ليس مجرد اختلاف في أسلوب إجراء عملية الاستقراء، وإنما هو اختلاف في النظر إلى القضايا المنطقية ككل؛ وذلك بدءاً من مفهوم الهوية مروراً بمفهوم القياس المنطقي وانتهاء بمفهوم الاستقراء.

ويستعرض علي سامي النشار الفرق المنهجي الأساسي بين النظرتين، ويجمله في عدة مبادئ أساسية:

الأول، على مستوى عناصر المنطق، حيث يرى النشار أن المسلمين ينهجون في الحد والتعريف نهجاً يخالف تمام المخالفة الحد أو التعريف الأرسطاليسي؛ فالحد عند علماء المسلمين ليس هو المعرف للماهية أو للذات، أي التعريف الأرسطي، إنما هو «القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله» أو أنه «يحصل

(٧) «إن **مقدمة ابن خلدون** كـ «مقدمة» نظرية إبستيمولوجية لكتاب يتناول موضوعاً محدداً أو علماً معيناً لم تكن فريدة إطلاقاً، بل إنها إحدى مقدمات إبستيمولوجية كثيرة، نجدها في مستهل معظم المؤلفات الأمهات في الفكر العربي الإسلامي، الأمر الذي يدل دلالة واضحة على الأهمية الكبيرة التي كان يوليها أسلافنا للبحث الإبستيمولوجي، أي لتأسيس دراساتهم ومناقشاتهم على مبادئ واضحة، يتم التصريح بها والاتفاق عليها»، انظر: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٦ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣، وقد صدر أيضاً في طبعة مزيدة ومنقحة عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٦.

بالخواص اللازمة التي لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره». ويرى أن فكرة «الخواص» هي الفكرة التي صبغت المنطق الاستقرائي الحديث بصبغتها الخاصة، وأن من الواضح أنه لا يمكن الأخذ بفكرة الماهية الثابتة أساساً للحد، في منطق تجريبي[٨].

الثاني، على مستوى القضية المنطقية، حيث يقرر أن المسلمين ينكرون «القضية الكلية» إنكاراً باتا، والقضية الكلية هي مادة البرهان عند أرسطو؛ وأنه ليست لهذه القضية عند المسلمين أية فائدة؛ «لأنه إذا كان لا بد في كل برهان من قضية كلية، فيجب أن نعلم كونها كلية؛ فإذا كان العلم بهذه القضية بديهياً، كان العلم ببديهية أفرادها بطريق الأولى. أما إذا كان نظرياً، احتاج إلى علم بديهي، وهذا يؤدي إلى الدور أو التسلسل وكلاهما باطل». وكل برهان تكون فيه إحدى هذه القضايا مقدمة كبرى، يمكن العلم بالنتيجة دون توسط تلك القضية. «ما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان، إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان، بل هو الواقع كثيراً». ويرى أن القضية الوحيدة التي يعترف بها مفكرو الإسلام هي «القضية الجزئية»، القضية التي لا يتحقق فيها سوى رابطة بين محسوس ومحسوس، بين أفراد؛ وليس بين الأفراد أو المشخصات تلك العلاقة الضرورية العامة المطلقة[٩].

وأخيراً، على مستوى أسلوب الاستدلال، وهو موضوعنا، يقرر أن المسلمين قد توصلوا إلى منهج استدلالي يتفق مع نظرتهم التجريبية:

«فإذا انتقلنا إلى مبحث الاستدلال عند المسلمين، نجدهم قد توصلوا إلى مبحث استقرائي متفق تمام الاتفاق مع جوهر المذهب. ومع أنهم استخدموا كلمة «القياس» وهي الكلمة التي استخدمها أرسطو أيضاً؛ إلا أن قياس المسلمين يختلف عن قياس أرسطو تمام الاختلاف: فبينما القياس الأرسطاطاليسي هو حركة فكرية ينتقل فيها العقل من حكم كلي إلى أحكام جزئية، أو من حكم عام إلى حكم خاص بواسطة الحد الثالث؛ ينتقل قياس المسلمين من حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى ـ لوجود جامع بينهما ـ بواسطة تحقيق علمي دقيق»[١٠].

هذا التحليل الهام للمنهج العربي ـ الإسلامي، يبين الفروق المنهجية بين

---

(٨) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٥)، ص ٣٩.

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٠.

المنهج الحتمي الصوري للفكر اليوناني، والمنهج التجريبي الاحتمالي في الفكر العربي ـ الإسلامي؛ وهذا ترتب عليه اختلاف جوهري في مفهومه للاستقراء.

٢ ـ الاستقراء عند الفلاسفة المسلمين

أ ـ الاستقراء عند الفارابي

يظهر موقف الفارابي من الاستقراء الجزئي «العلمي» واضحاً في النص التالي في مؤلفه المشهور **الجمع بين رأيي الحكيمين**؛ فتحت عنوان لا يجوز الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات، يذكر:

«اعلم، إن مما هو متأكد في الطبائع ـ بحيث لا تقلع عنه (الطبائع) ولا يمكن خلوها عنه، والتبرؤ منه في العلوم والآراء والاعتقادات، وفي أسباب النواميس والشرائع، وكذلك في المعاشرات المدنية والمعاش ـ هو الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات. أما في الطبيعيات، فمثل حكمنا بأن كل حجر يرسب في الماء، ولعل بعض الأحجار يطفو؛ وأن كل نبات محترق بالنار، ولعل بعضها لا يحترق بالنار؛ وأن جرم الكل متناهٍ، ولعله غير متناهٍ. وفي الشرعيات، مثل أن كل من شوهد فعل الخير منه على أكثر الأحوال، فهو عدل، صادق الشهادة في كثير من الأشياء، من غير أن يشاهد جميع أحواله. وفي المعاشرات، مثل السكون والطمأنينة اللتين حدهما في أنفسنا محدود، إنما منه استدلالات من غير أن يشاهد في جميع أحواله»[(١١)].

ويلخص ماهر عبد القادر موقف الفارابي في تعليقه على النصوص الواردة في كتاب **منطق الفارابي** في السطور التالية:

«إن المفتاح الحقيقي لفهم موقف الفارابي من الاستقراء يكمن إبستيمولوجياً في عبارته «ما لم يحصل عنه اليقين الضروري». وهذا المعنى يبين إلى أي حد فهم الفارابي طبيعة الاستقراء العلمي الذي ينشأ عن تصفح الجزئيات، أي ذلك الاستقراء الناشئ عن الخبرة. إن هذا النوع من الاستقراء يبدأ من الجزئيات، ومن الواضح أن الجزئي لا يفضي إلى يقين مطلق. ومن ثم، فإن إشارة الفارابي هنا تفيد أن الاستقراء الذي يبدأ من الجزئي ينتهي إلى نتيجة احتمالية. . . وهذا المعنى لا ينطوي معرفياً على ما لم يقع تحت المشاهدة الحسية، أو الخبرة من حالات، إن

---

(١١) أبو نصر محمد بن أوزلغ الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، تقديم وتحقيق ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص ٨٢ ـ ٨٣.

في الحاضر أو في المستقبل الذي لم نشاهده بعد؛ لذا تأتي النتيجة بمثابة «ترجيح»، وهذا الترجيح «يجوز معه اللاوقوع». إن ما يشير إليه هذا المعنى من الناحية العقلية أن الترجيح يقترب من اليقين، لكنه ليس بيقين مطلق»(١٢).

ب ـ موقف ابن سينا من مفهوم الاستقراء

أما ابن سينا، فيعرض في **الإشارات والتنبيهات** مفهومه للاستقراء كما يلي:

«فأما الاستقراء فهو الحكم على كلِّي بما يوجد في جزئياته الكثيرة، مثل حكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ ـ استقراء للناس والدواب البرية. والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح، فإنه ربما كان ما لم يستقرأ بخلاف ما استقرئ، مثل التمساح في مثالنا؛ بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب خلاف حكم جميع ما سواه»(١٣).

ويلخص كذلك ماهر عبد القادر موقف ابن سينا في كتاب **القياس** كما يلي:

«إن ابن سينا يميز بين نوعي الاستقراء الرئيسيين وهما: الاستقراء التام والاستقراء الناقص. أما النوع الأول، فهو الذي أطلق عليه هنا مصطلح الاستقراء البرهاني، لأنه «إذا استقرأ الجميع فقد أتى باستقراء برهاني». (. . .) ويبين كيف أن الاستقراء العلمي يتميز عن الاستقراء التام أو الكامل، إذ الاستقراء العلمي لا يلزم فيه «أن يعد الجميع». وفي هذا النوع من الاستقراء، قد تحدث ولو حالة واحدة مخالفة لطبيعة الحالات التي تم استقراؤها، وهذه الحالة تمثل «شيئاً شاذاً»، وهي علامة الاستقراء العلمي الحقيقي. (. . .) ويخصه بخصائص مهمة يمكن أن نشير إليها في ما يلي:

ـ أن نوع الاستقراء الناقص أو العلمي كما يتحدث عنه ابن سينا يختلف عن الاستقراء التام، إذ في إطار هذا النوع من الاستقراء ينبغي الاعتراف بإمكانية العثور على الحالات الشاذة المخالفة لما سبق استقراؤه.

ـ كذلك حدد ابن سينا خاصية أخرى مهمة للاستقراء الناقص إذ هو «ليس للإلزام الحقيقي للإلزام المشهور، وربما يظن غالباً!». إن الإضافة الأخيرة «وربما

---

(١٢) محمد، **الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية: دراسة إبستمولوجية، منهجية التصورات والمفاهيم**، ص ٤٠ ـ ٤١.

(١٣) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨.

يظن غالباً» تشير إلى أن ابن سينا فهم أن النتيجة التي نتوصل إليها في الاستقراء الناقص إنما هي نتيجة احتمالية، ومن ثم فإن النتيجة لا شك تخضع للمراجعة والحساب إذا تم اكتشاف حالة شاذة واحدة.

ـ ويترتب على الخاصية السابقة أن النتيجة الاحتمالية في رأي ابن سينا، تتمتع بدرجة عالية من الصدق؛ إلا أنها لا تقدم لنا صدقاً مطلقاً»(١٤).

فالاستقراء عند كل من الفارابي وابن سينا، وكلاهما من الفلاسفة الذين مارسوا العلم اعتماداً على الملاحظة والتجربة؛ لا يفيد سوى الظن أو الاحتمال ولا يفيد اليقين.

٣ ـ الاستقراء عند العلماء المسلمين

يرى زكي نجيب محمود، أن «خطوات جابر بن حيان في طريق البحث العلمي هي خطوات تطابق ما يتفق عليه معظم المشتغلين بالمنهج العلمي اليوم». وهي تتلخص، بحسب زكي نجيب، في ثلاث خطوات رئيسية: وضع الفروض، ثم استخراج النتائج ثم اختبارها في الواقع. ويوضح بأنه قد اصطلح رجال المنطق على أن يطلقوا كلمة «الاستقراء» على مرحلتي المشاهدة الأولى والتطبيق الأخير، لأن في كليهما لمساً للوقائع العينية واستقراء لها؛ كما اصطلحوا على أن يطلقوا على مرحلة استنباط النتائج التي يمكن توليدها من الفروض، اسم «الاستنباط»، وهو عملية تتم في الذهن(١٥).

ويستعرض زكي نجيب المنهج الاستقرائي عند جابر مقارنة بالمنهج الاستقرائي المعاصر، فيذكر قول جابر بأن المشاهد يتعلق بالغائب على ثلاثة أوجه، هي المجانسة، ومجرى العادة، والآثار. ويشرح وجهة نظر جابر في الاستدلال المبني على جري العادة، الذي هو الاستدلال الاستقرائي، وينتهي إلى أنه استدلال احتمالي لا تحدده الضرورة، كما يلي:

«(ب) الاستدلال المبني على جري العادة:

هذا هو الاستدلال الاستقرائي الذي يصل به صاحبه إلى التعميم عن طريق مشاهدته لعدة أمثلة يراها متشابهة في ناحية من نواحيها، فيعمم عليها الحكم

---

(١٤) محمد، المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٤٥.

(١٥) زكي نجيب محمود، **جابر بن حيان** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦١)، ص ٥٨.

تعميماً يجعلها زمرة واحدة؛ فكأنما يبني المستدل تعميمه في هذه الحالة على عادة يتعودها في مشاهداته، إذ يتعود أن يرى صفتين ـ مثلاً ـ مقترنتين دائماً، فيتوقع بعد ذلك إذا ما رأى إحداهما أن يرى الأخرى؛ وبطبيعة الحال لا يكون هذا التوقع قائماً إلا على أساس احتمالي، إذ ليس هناك ما يمنع أن تجيء الحوادث على غير ما قد شهدها الإنسان في الماضي، وعلى غير ما يتوقع لها أن تكون (. . .) وبالتالي فهو استدلال احتمالي لا تحتمه الضرورة العقلية؛ فليس فيه بعبارة ابن حيان: «علم يقين واجب اضطراري برهاني أصلاً، بل (فيه) علم إقناعي يبلغ إلى أن يكون أحرى وأولى وأجدر لا غير»»[١٦].

والنتيجة نفسها يصل إليها ماهر عبد القادر، بعد تحليل طويل للنصوص التي تركها ابن الهيثم، عالم البصريات المعروف؛ حيث يقرر:

«والموقف الثاني يعبر عنه الحسن بن الهيثم، ويعتبر موقفاً متقدماً، لأنه يجمع بين الاستقراء والاستنباط معاً، في منظومة واحدة تتأسس بنيتها المنهجية من خلال النقد والتخصيم ومراجعة النتائج بصورة مستمرة على الخبرة والعقل معاً. والأساس في هذا المنهج أنه يقدم الفرض العلمي على الملاحظات والتجارب»[١٧].

وموقف العلماء العرب، ويمثله هنا الاسمان الكبيران جابر بن حيان وابن الهيثم، هو موقف «معاصر» استقرائي استنباطي، أو فرضي استقرائي. وهو منهج يعتمد على ثلاث خطوات، **الأولى** ملاحظة الطبيعة، **والثانية** استنتاج الفرض العلمي، **والثالثة** إجراء التجارب بهدف تأكيد أو رفض الفرض العلمي. وهذا الموقف يعتمد بشكل أساسي على أن الاستقراء الجزئي، الذي ننطلق فيه من الجزئيات إلى الكليات، لا يقدم لنا معرفة يقينية، ولذلك نحتاج إلى الاعتماد على القدرة الإنسانية في الكشف عن العلاقات الكامنة خلف الملاحظات، ثم تأييدها من خلال الملاحظة مرة ثانية. ففي نهاية الأمر، لا يعطينا الاستقراء الجزئي سوى معرفة ظنية، احتمالية، غير يقينية.

٤ ـ الاستقراء عند علماء أصول الفقه

علم أصول الفقه هو علم يختص بتعيين المبادئ (الأصول) التي تقوم عليها

(١٦) المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧.

(١٧) محمد، **الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية: دراسة إبستمولوجية، منهجية التصورات والمفاهيم**، ص ٦٥.

عملية تنزيل الأحكام الشرعية الثابتة الواردة في النص القرآني والسنّة النبوية على الواقع الحياتي المتغير للمجتمع الإسلامي. ولذلك هو علم يتعامل مع مجالات «علمية» مختلفة، وهو بألفاظنا اليوم علم بَيْنِيّ (Interdisciplinary). فهو يتعامل مع النصوص، وبالتالي يتطلب معرفة بعلوم القرآن والحديث واللغة؛ ويتعامل مع الإنسان وبالتالي يتطلب معرفة بالطبيعة الإنسانية النفسية والاجتماعية؛ ويتعامل مع الواقع الطبيعي والإنساني وبالتالي يتطلب قدرة على المعرفة العلمية بالواقع؛ إضافة إلى ذلك، تتطلب عملية تنزيل الأحكام على الواقع القيام بعملية «القياس»، وهي عملية منطقية.

ويهمنا في هذا الجزء من العمل ما يخص العلاقة بين علم أصول الفقه ومفهوم الاستقراء الجزئي «العلمي». فتعيين الأحكام الفقهية في الواقع، قياساً على النصوص، يتطلب معرفة شروط حدوث الظواهر المرتبطة بموضوع الحكم. فالأحكام الشرعية، مثلاً، تتغير بحسب ظروف المرض والمشقة وإمكان تنفيذها... إلخ، أي الظروف الواقعية المرتبطة بموضوع الحكم؛ وهذه تحتاج إلى استخدام الاستقراء لتعيينها.

فأي مؤلف حديث أو قديم عن علم أصول الفقه، لا بد من أن يتضمن قسماً عن مفهوم الاستقراء الجزئي كأحد (الأصول) اللازمة للفقه. ولذلك يقرر ماهر عبد القادر أن «الاستقراء مثل حلقة الوصل بين الفكر العلمي والفكر المنطقي والفكر الفقهي أو الأصولي في العالم الإسلامي إبان ازدهار العلم العربي»[(١٨)].

وعلى سبيل المثال، يذكر الشيخ محمد أسعد العبجي، في مؤلف حديث، أن:

«الاستقراء هو تصفح جزئيات ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات، فهو استدلال بثبوت الحكم للجزئيات على ثبوته للكلي عكس القياس المنطقي، والحاصل أنه يستدل بإثبات الحكم للجزئيات بالاستقراء على ثبوت الحكم لكل تلك الجزئيات، وبواسطة ثبوته للكلي يثبت للصورة المتنازع فيها؛

ثم، الاستقراء ينقسم إلى قسمين:

تام وهو: ما كان الاستقراء فيه لكل الجزئيات إلا صورة للنزاع ومثاله: تتبع جميع أفراد الحيوان فوجدناه يحرك فكه الأسفل عند الأكل إلا التمساح؛ وهو دليل قطعي لإثبات الحكم في الصورة المتنازع فيها.

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٨.

وناقص وهو: ما كان الاستقراء فيه لبعض الجزئيات بحيث يحصل معه ظن عموم الحكم كاستقراء الشافعي لبعض نساء زمانه في أحكام الحيض والحمل، ولا يشترط أن يكون بأكثر الجزئيات؛ وهو: دليل ظني لإثبات الحكم في صورة النزاع، ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات، فكلما كان الاستقراء فيها أكثر كان أقوى ظناً»[١٩].

فالاستقراء في علم أصول الفقه هو دليل ظني، وكلما كانت الوقائع التي تم استقراؤها أكثر، كان الاستقراء أقوى ظناً.

رابعاً: الاستقراء والنظرة الحداثية إلى العالم

سبق أن طرحنا عناصر النظرة الحداثية إلى العالم في القسم الأول من هذا العمل، بهدف تقديم مثال عن مفهوم الاتساق؛ وتبين في هذا الاستعراض أن الفكر الغربي الحديث يطرح نظرة حتمية ميكانيكية إلى العالم. ويذكر المؤرخون الغربيون دائماً أن الفكر الغربي الحديث يمثل امتداداً للتراث الفلسفي اليوناني القديم، وهذا تصور صحيح ولكنه ناقص؛ فالفكر الغربي الحديث استلهم الفكر الصوري اليوناني في إنتاج الفلسفة الغربية الحديثة. وكما نعلم الآن، فالفلسفات الغربية الحديثة المختلفة ليست سوى تصورات كلية أو بناءات نظرية حتمية مستقلة عن الواقع، ويطلق عليها أصحاب مابعد الحداثة المصطلح المشهور «السرديات الضمنية الكبرى» (Grand Meta-Narratives)[٢٠]. وهذه السمة الأساسية لهذا الفكر ناتجة بشكل أساسي من وراثة السمة الصورية للفكر اليوناني.

ولكن هذا التصور هو تصور ناقص، لأن الفكر الغربي الحديث، رغم صوريته الموروثة عن اليونان، لم يكن منقطعاً عن الواقع الموضوعي وإنما تصوراته النظرية طرحت باعتبارها جزءاً من الواقع وناتجة منه، وهذا يمثل تطوراً جوهرياً بالمقارنة بالفكر اليوناني. وقد جاء هذا التطور كنتيجة لتفاعل الفكر الغربي الوسيط مع الفكر العربي ـ الإسلامي القديم. فبدلاً من أن تطرح تصورات منطقية مسبقة، كما هي الحال في الفكر اليوناني، أصبحت «المنطقية» سمة خاصة بالطبيعة ذاتها، كامنة فيها، ويمكن اكتشافها بملاحظة الواقع؛ فالسمة الصورية انتقلت من الذهن إلى الطبيعة كما سنوضح في السطور التالية.

---

(١٩) محمد أسعد العبجي، **سلم الوصول إلى علم الأصول** ([د. م.: د. ن.]، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م)، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٢٠) انظر: David Cooper, *World Philosophies: An Historical Introduction* (Oxford: Blackwell, 1996), p. 466.

١ ـ النظرة العلمية الحداثية إلى العالم

سبق أن عرضنا أعلاه تصوراً موجزاً عن نظرة الحداثة الغربية إلى العالم، وبيّنا اعتقاداتها النهائية والمتمثلة في قدرة العقل، والحياد بالنسبة إلى الاعتقاد الديني، ومبدأ الحرية المطلقة، ووجود قوانين حتمية شاملة للكون، ومهمة الإنسان في استخدام الطبيعة لمصلحة الإنسان.

وإذا حاولنا أن نستخلص بشكل موجز العناصر العلمية للنظرة الحداثية إلى العالم، سنجد أنها ترتكز على ما يلي:

أ ـ قوانين الكون

يخضع الكون بشكل كامل لقوانين كلية حتمية شاملة. هذه القوانين ليست معروفة بشكل مسبق أو واضحة بذاتها، كما هي الحال في الفكر اليوناني، ولكنها مع ذلك قابلة للمعرفة بشكل كامل من خلال ملاحظة الطبيعة (الاستقراء). ولأن الوجود كله ينقسم إلى فئات من الموجودات، الموجودات المادية والحيوية والإنسانية؛ فإن لكل فئة من الموجودات قوانين كلية حتمية شاملة. ولكن مع ذلك هناك قوانين كلية حتمية موحدة، تنتمي إليها القوانين الجزئية الخاصة بالفئات المختلفة، وهذا ناتج من مبدأ الردية (Reduction).

ب ـ مبدأ الكمية

العالم مكون في النهاية من ذرات مصمتة لا تتجزأ إلى أجزاء أصغر وتتحرك بشكل دائم، وينتج من حركتها كل الظواهر الطبيعية التي نراها. ولأن هناك أجزاء نهائية للطبيعة، فإن المعرفة الحقيقية للطبيعة يجب أن تكون معرفة بـ «عدد» و«حركة» الأجزاء، أي معرفة كمية رياضية، أي أن عملية ملاحظة الطبيعة لمعرفة قوانينها (عملية الاستقراء العلمي)، يجب أن تكون عملية رياضية.

ج ـ وظيفة الإنسان

لأن المسؤولية واقعة بشكل كامل على الإنسان نفسه، لغياب مفهوم الإله، ولأن القدرة على تحقيق هذه المسؤولية مرتبطة بمعرفة القوانين التي تحكم الطبيعة؛ تصبح وظيفة الإنسان الأساسية معرفة قوانين الطبيعة واستغلالها لمصلحته.

د ـ مبدأ التقدم

ولأن تحقيق وظيفة الإنسان مرتبطة بمعرفة الطبيعة، فإن مقياس التقدم الإنساني يتمثل في ازدياد قدرته على المعرفة، وازدياد قدرته على السيطرة على الطبيعة لمصلحته.

٢ ـ المفهوم الغربي الحديث للاستقراء

في إطار هذه العناصر العلمية للنظرة الغربية الحداثية، يمكننا إيضاح مفهومه للاستقراء، وتمييزه من المفهومين السابقين.

لا يحتاج المفهوم الغربي الحديث للاستقراء إلى بيان، والمراجع التي تشرحه، سواء في اللغة العربية أو اللغات الأوروبية الأساسية متوافرة؛ لذا لا حاجة بنا إلى إعادة تقديم المادة نفسها. ولكن على العموم، المفهوم الغربي الحديث للاستقراء هو مفهوم حتمي وليس احتمالياً. فالاستقراء كما ظهر على يد فرانسيس بيكون، ثم مل وآخرين، اعتمد على أن ملاحظة الطبيعة تمكننا من التوصل إلى القوانين الكلية الحتمية لها؛ فالمعرفة الاستقرائية ليست احتمالية وإنما يقينية.

فكما هو موضح أعلاه، بالنسبة إلى الفكر الغربي الحديث العالم يسير طبقاً لقوانين عامة ثابتة. ومفهوم القوانين الكلية العامة هو مفهوم جوهري في التصور العلمي الغربي الحديث، ويمثل الإضافة الأساسية التي أضافها إلى العلم العربي ـ الإسلامي الذي انتقل إليه.

ومفهوم القانون الحتمي الكلي الشامل يؤدي منطقياً وتلقائياً إلى ظهور المفهوم الحتمي للاستقراء. لأنه إذا كانت الظاهرة تخضع لقانون حتمي ثابت، فيكفي أن نعرف بعض حالات الظاهرة لنتوصل إلى هذا القانون الكلي الشامل. فعلى سبيل المثال، إذا كان المعدن يتمدد بمعدل ثابت، يكفي قياس طوله في حالتين أو ثلاث فقط لمعرفة قانون التمدد.

وإذا عبرنا عن هذا التصور بالأسلوب المنطقي، سنقول إن الاستقراء المادي، في الفكر الغربي، هو قضية منطقية تسبقها مقدمة عامة ثابتة هي القضية القائلة إن «لكل ظاهرة قانون كلي شامل تخضع له بشكل حتمي». ويكون الفرض العلمي الناتج من الرصد التجريبي للظاهرة بمثابة الحد الأوسط، وصيغته المنطقية هي أن «العدد المحدود الذي تم رصده لهذه الظاهرة يتبع قاعدة معينة (هي الفرض العلمي الذي تم تحقيقه)»؛ ويكون الحد الثالث هو أن «هذه القاعدة تمثل القانون الكلي لهذه الظاهرة».

وإذا وضعنا هذا الاستدلال الصوري المنطقي في صورة رمزية، يكون كما يلي:

إذا رمزنا إلى الظاهرة بالرمز (هـ)، والقانون الكلي (ك)، والظاهرة المحددة (هـ ١) والقاعدة الجزئية المستنتجة للظاهرة (ق١)، والقانون الكلي الخاص بالظاهرة (هـ ١) (ك١)؛ يكون الاستدلال في الصورة التالية:

ـ الاستدلال الأول (وهو استدلال مضمر)

إن كل ظاهرة مادية (هـ) تتبع قانوناً كلياً عاماً (ك) ـ **مقدمة أولى**

لا يمكن لأي ظاهرة مادية (هـ) أن تخرج عن القانون الكلي العام (ك) ـ **مقدمة ثانية**

الظاهرة المحددة (هـ ١) تنتمي إلى فئة الظواهر المادية (هـ)

إذن، الظاهرة المحددة (هـ ١) تتبع قانوناً كلياً عاماً (ك١)

ـ الاستدلال الثاني (عملية الاستقراء)

الظاهرة المحددة (هـ ١) تتبع قانوناً كلياً عاماً (ك١) ـ **مقدمة أولى**

لا يمكن للظاهرة المحددة (هـ ١) أن تخرج عن القانون الكلي (ك١) ـ **مقدمة ثانية**

الملاحظات المحدودة للظاهرة (هـ ١) تتبع القانون الجزئي (ق١) ـ **حد أوسط**

إذن القانون الجزئي (ق١) هو القانون الكلي العام (ك١) ـ **نتيجة**(٢١)

والاستدلال **الأول** هو استدلال مضمر دائماً، ويعبر عن المفهوم العام لخضوع «كل» الظواهر الطبيعية لمبدأ القانون الكلي الحتمي العام. أما الاستدلال **الثاني** فتكون فيه المقدمتان الأولى والثانية مضمرتان أيضاً، لأنهما تعبران عن تخصيص المبدأ العام للقانون الكلي الحتمي على الظاهرة محل البحث. وبذلك تصبح خطوة الملاحظة واستنتاج القاعدة التي تحكم العدد المحدود من الظواهر الجزئية (أي عملية الاستقراء ذاتها) بمثابة الحد الأوسط. وتصبح عملية الانتقال من القاعدة التي تحكم العدد المحدود من الملاحظات إلى الحكم الكلي العام على «كل» حالات الظاهرة، بمثابة نتيجة لازمة من المقدمتين الأولى والثانية ومن الحد الأوسط.

---

(٢١) قارن هذا الاستدلال الصوري لمنهج الاستقراء في الفكر الغربي بنظيره السابق بيانه والخاص بالفكر اليوناني حيث يظهر واضحاً الفرق بين أن تكون السمة الصورية للفكر قائمة في الذهن (صورية منطقية) وبين أن تكون قائمة في الواقع (صورية واقعية).

ففي واقع الأمر، في ظل قبول فرضية القانون الكلي الحتمي العام القابل للمعرفة، تصبح عملية الاستقراء الحتمي التي طرحت في الحداثة الغربية على يد فرانسيس بيكون، ثم جون ميل، ثم آخرين؛ هي عملية مبررة منطقياً.

ما يهمنا هنا، في ما يخص موقف الفكر الغربي الحديث من الاستقراء، هو طرحه في إطار تطوري؛ فمفهوم الاستقراء في الفكر الغربي ليس إلا حلقة في مسار التطور الإنساني نحو معرفة الطبيعة. وكما هو معروف، فإن المفهوم الغربي الحديث للاستقراء يتمثل بشكل أساسي في التصور الذي طرحه فرانسيس بيكون في عمله المعروف **الأورغانون الجديد**، ثم أضاف إليه وفصله جون ميل في أعماله المختلفة؛ ويعبر عن ذلك دونالد رذرفورد كما يلي:

«التقدم الذي وضعت أسسه الرؤى الثاقبة لبيكون وآخرين، الذي صاحبه ظهور العلم الطبيعي الحديث: المعرفة المؤيدة إمبيريقياً، والتقنيات المستحدثة في معالجة الطبيعة من أجل إنتاج نتائج مفيدة للإنسانية. بشكل إجمالي، كل هذه الابتكارات تصنع ما أصبح معروفاً بـ «الثورة العلمية»»[٢٢].

وهو تصور يطرح فكرة الحتمية في الطبيعة ويرفض فكرة الاحتمال، وكان هذا ناتجاً بشكل منطقي عن فكرة خضوع الطبيعة إلى قوانين كلية حتمية. ولم يكن منطقياً، طبقاً لتصور الحتمية، افتراض إمكانية أن تظهر الطبيعة في بعض الحالات خاضعة للقانون، وفي حالات أخرى غير خاضعة له، كما في حالة التصور الاحتمالي للاستقراء.

وقد ثارت بعد ذلك مناقشات كثيرة بخصوص منهج الاستقراء العلمي خلال القرن العشرين، وتركزت حول عدة مشكلات. منها **أولاً** مشروعية اعتبار أن الاستقراء يفيدنا بنتائج حتمية عن قوانين الطبيعة، **وثانياً** أهمية الاعتماد على الفرض العلمي كنقطة للبدء، **وثالثاً** مشروعية الحياد المطلق للعالم (القائم بالتجربة) وعدم تأثره بالعوامل الذاتية. وفي نهاية الأمر، دخل منهج الاستقراء بالمعنى العام مرحلة تطورية جديدة رابعة، يمكننا أن نسميها بالمرحلة اللاحتمية أو الاحتمالية لم تتحدد بشكل كامل بعد.

(٢٢) Donald Rutherford, «Innovation and Orthodoxy in Early Modern Philosophy,» in: Donald Rutherford, ed., *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006), p. 12.

خامساً: العلم باعتباره مفهوماً تطورياً

الاستقراء إذن ليس مفهوماً منطقياً ثابتاً له معنى واحد، وإنما هو مفهوم تطوري له على الأقل أربعة مستويات من التطور، هي المفهوم اليوناني ثم المفهوم الإسلامي ثم المفهوم الغربي الحديث ثم المفهوم المعاصر؛ وكل هذه المفاهيم المختلفة جزئياً، يجمعها معنى عام واحد، هو ملاحظة الطبيعة وفهم القواعد التي تحكم حركتها وتغيرها.

وكما ذكرنا سابقاً، فإن مفهوم الاستقراء هو المفهوم المركزي في العلم، لأنه يتضمن على العموم ملاحظة الطبيعة وهي صورة من صور التجريب، ويتضمن أيضاً مفهوم السببية لأنه يبحث عن العلاقات بين الظواهر، كما يتضمن مفهوم القوانين الطبيعية لأنها تمثل الهدف الأساسي من الاستقراء؛ لذلك، افترضنا أنه إذا ثبت أن مفهوم الاستقراء هو مفهوم تطوري يرتبط بتطور النظرات الحضارية المختلفة إلى العالم، فإنه يثبت أيضاً أن مفهوم العلم هو مفهوم تطوري يرتبط بتطور النظرات الحضارية المختلفة إلى العالم.

ولذلك فكما إنه هناك الاستقراء اليوناني، والاستقراء الإسلامي، والاستقراء الغربي الحديث، والاستقراء المعاصر، هناك أيضاً العلم اليوناني، والعلم العربي ـ الإسلامي، والعلم الغربي الحديث، والعلم المعاصر (الذي هو في طور التشكل الآن). والعلاقة بين كل من هذه المفاهيم «العلمية» ليست علاقة خطأ وصواب، وإنما هي علاقة تطور. فالعلم العربي ـ الإسلامي هو درجة أكثر تطوراً من العلم اليوناني، والعلم الغربي الحديث هو درجة أكثر تطوراً من العلم العربي ـ الإسلامي، و«العلم المعاصر» هو درجة أكثر تطوراً من العلم الغربي الحديث.

ولكي تتضح الصورة أكثر، نقول إن تطور الفكر العلمي قد جرى بحسب التسلسل التالي: حتمية صورية يونانية (حتمية علية وحتمية غائية في الوقت نفسه)، ثم ظنية (احتمالية) واقعية إسلامية (احتمالية سببية واحتمالية غائية)، ثم حتمية واقعية غربية حديثة خالية من الغائية، ثم لاحتمية طبيعية (علية/ غائية في الوقت نفسه) معاصرة[23].

(٢٣) هذا هو تصورنا للمرحلة العلمية المعاصرة والتي أسميناها «التصورات العلمية الجديدة». ومفهوم اللاحتمية ليس مفهوماً إيجابياً، ولذلك لم يتضح بشكل كامل بعد، ولكننا نرى أن التفسير الذي سوف ينتهي إليه، طبقاً لأعمال كثيرة جداً في الفكر الغربي المعاصر نفسه، هو أن اللاحتمية تعبر عن درجات من حرية الاختيار في إطار مفهوم الطبيعية (Naturalism).

في هذا التوصيف، كل من الحتمية واللاحتمية اليونانية والإسلامية هي فكرة أولية مسبقة عن الطبيعة، في حين إن كلاً من الحتمية واللاحتمية الحديثة والمعاصرة هي فكرة مستنتجة تجريبياً من الطبيعة. كما إن الحتمية اليونانية هي حتمية صورية منطقية، تقابلها الحتمية الحديثة التي هي حتمية واقعية طبيعية. في حين إن اللاحتمية الإسلامية هي حتمية ظنية (سيكولوجية)، تقابلها اللاحتمية المعاصرة التي هي لاحتمية واقعية طبيعية.

في الحالة **الأولى** (اليونانية) المعرفة العقلية هي معرفة مطلقة لأنها معرفة منطقية كاملة؛ وفي الحالة **الثانية** (الإسلامية) المعرفة العقلية محدودة وغير مطلقة لأنها معرفة ظنية؛ وفي الحالة **الثالثة** (الغربية الحديثة) المعرفة العقلية غير محدودة لأن الواقع ذاته منطقي ويمكن معرفته بواسطة العقل؛ أما في الحالة **الأخيرة** (المعاصرة) فالمعرفة العقلية محدودة لأن الواقع غير منطقي في تكوينه، ولأنه أكثر تعقيداً من قدرة الإنسان على معرفته.

ولذلك كانت صورة الإله (أو الآلهة) في الفكر اليوناني صورة منطقية، لأنها صورة منطلقة أصلاً من العقل التصوري المنطقي. وكانت صورة الإله في الفكر الإسلامي صورة غير محدودة منطقياً، لأن الواقع نفسه مفتوح منطقياً، ولا يعطي أي معطيات موضوعية عن الإله. أما في الفكر الغربي الحديث فالمنطلق هو الواقع نفسه المنطقي في ذاته، والواقع المنطقي لا يحوي سوى كيانات ملموسة وعلاقات منطقية، ويتناقض مع أي مفهوم إنساني عن الإله. أما في الفكر المعاصر، الذي لم يتشكل بعد، فيحتمل عدة تصورات مختلفة عن الإله، ولكنها يجب أن تخضع جميعاً على الأقل لمفهوم «الطبيعية المنهجية» (Methodological Naturalism)، أي أن تخضع للمنهج العلمي الصارم.

ويهمنا هنا أن نوضح الفرق بين التصور اليوناني والتصور الغربي الحديث للمنهج العلمي؛ ففي أدبيات تاريخ العلم، التي يغلب عليها التصور الحداثي، يطرح العلم الغربي باعتباره امتداداً للعلم اليوناني. وتبدأ عادة هذه الأدبيات بالتصورات العلمية اليونانية القديمة عند الفلاسفة اليونانيين الأوائل، ثم تقفز بعد ذلك لتطرح إرهاصات العلم الغربي الحداثي، باعتبارها امتداداً لهذه التصورات العلمية الأولية اليونانية.

وكما ذكرنا أعلاه، فهذا التصور فيه قدر من الصحة. فكل من العلم اليوناني والعلم الغربي الحديث، يعتمد مبدأ أساسياً هو الصورية، أي الاتساق الذاتي.

ولكن هذا التصور ينقصه إيضاح الاختلاف بينهما في الاستدلال المنطقي، عند ملاحظة الطبيعة. فالصورية **اليونانية** هي صورية منطقية تبدأ من الذهن وتفرض نفسها على الواقع؛ أما الصورية **الحداثية**، فهي صورية واقعية أو طبيعية تبدأ من ملاحظة الواقع، ثم تتحول بناء على هذه الملاحظة إلى تصور صوري. فالموقفان متماثلان، ولكن بصورة عكسية ارتدادية.

ويطرح هذا الفرق بشكل حاسم فرانسيس بيكون، كما في المقتطف التالي:

«حذر بيكون بقوة ضد القفز إلى الوعي بخصوص أسباب وطبيعة الظواهر الطبيعية. في **الأورغانون الجديد** *(Novum Organum)* عام ١٦٢٠، عمله العظيم عن المنهج العلمي والذي كانت له مكانة عالية بين الزملاء في الجمعية الملكية، جادل بأنه ليس هناك سوى طريقتين للبحث واكتشاف الحقيقة. يقفز المرء من الإحساسات المباشرة والملاحظة الجزئية إلى القواعد العامة الأكثر عمومية، ومن هذه المبادئ، التي تعتبر حقيقتها مستقرة وغير قابلة للتغير، يتقدم للحكم على واكتشاف القواعد الوسيطة. هذه الطريقة، كما يقول، أصبحت الآن قديمة، ولكن الطريقة الصحيحة، والتي لم تجرب بعد، تستنتج القواعد من الإحساسات والجزئيات، وتعلو بواسطة صعود تدريجي غير منقطع، حتى تصل إلى القواعد الأكثر عمومية والأخيرة بالنسبة إلى الكل»[٢٤].

الطريقة القديمة، لدى بيكون، هي الطريقة اليونانية الصورية (الاعتماد على القواعد الأكثر عمومية)، أما الطريقة الجديدة التي يقترحها فهي الواقعية (استنتاج القواعد بشكل تدريجي يصعد من الواقع)، وتبقى الحتمية قائمة في الحالين.

وفي الواقع هناك ندرة في الكتابات الغربية التي تنقد الفكر اليوناني وتظهر اختلافه عن الفكر الغربي الحديث. على الرغم من ذلك، يبين بشكل مباشر المقتطف التالي من مؤلف رولان أومنيس المعنون **فلسفة الكوانتم**، والذي يعالج في حقيقة الأمر تاريخ العلم ويبدأ تقليدياً أيضاً انطلاقاً من المعجزة الإغريقية، هذا الفرق الذي أبرزناه أعلاه. ففي سياق استعراضه للمنهج الذي استخدمه كبلر للتوصل إلى القوانين التي تحكم حركة الكواكب يعلق على هذا المنهج مقارناً بالمنهج اليوناني القديم كما يلي:

---

(٢٤) G.A.J. Rogers, «Science and British Philosophy: Boyle and Newton,» in: Stuart Brown, ed., *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, Routledge History of Philosophy; 5 (London: Routledge, 2004), chap. 2, pp. 46-47.

«وحينئذٍ سوف تشرع فكرة مستجدة تماماً في الاختمار على مهل: أليس من الممكن أن الطبيعة الجامدة ينبغي عليها أن تخضع لنظام تفرضه الرياضيات؟ والواقع أن هذه الفكرة تعود إلى فيثاغورث، بيد أن صورتها الحالية نوع من الارتداد. فهي لم تعد سؤالاً عن البداية، بمعية أفكار متصورة قبلاً عن الاكتمال، مصوغة في حدود رياضية، ثم تفرض نفسها على الوقائع، العكس تماماً هو الصحيح. البداية الآن من الوقائع الغشوم، ثم نحاول أن نرى ما إذا كانت قد انبنت وفقاً لقواعد ما رياضية. إن مثل هذه القواعد لهي قواعد تجريبية بمعنى ما، لأننا نقبلها من دون أن يكون ضرورياً أن نفهم مغزاها العميق. على أن اكتشاف هذه القواعد كثيراً ما يتطلب خيالاً خصيباً وجهداً سابغاً، كما تبين حالة كبلر ذاته. إن قوانينه الثلاثة نموذج قياسي لفكرة القاعدة التجريبية، جرى الاستشهاد به مراراً وتكراراً»[٢٥].

طبقاً لذلك، هناك تقابل معكوس (ارتدادي) بين المنهج العلمي اليوناني الصوري الحتمي والمنهج العلمي الحديث الصوري الحتمي أيضاً. وبالصورة نفسها، يمكننا أيضاً أن نثبت تقابلاً آخر معكوساً (ارتدادياً) بين المنهج العلمي الإسلامي القديم، الاحتمالي الظني، والمنهج العلمي المعاصر الاحتمالي الطبيعي.

فالظن في المنهج الإسلامي هو مفهوم نفسي أو سيكولوجي قابع في الذهن، أما الاحتمال بمعناه المعاصر فهو مفهوم طبيعي قابع في المادة. فتكون النتيجة هي مقابلة أخرى معكوسة ارتدادية بين العلم الإسلامي والعلم المعاصر. كلاهما علم احتمالي، ولكن **الأول** نابع من الذهن والاعتقاد، أما **الثاني** فينبع من الواقع الطبيعي؛ **الأول** يحدد قدرة العقل مسبقاً بناء على الاعتقاد الإيماني، و**الثاني** يحدد قدرة العقل كنتيجة للتعامل مع الواقع المعقد.

---

(٢٥) رولان أومنيس، **فلسفة الكوانتم: إعادة إنتاج الأنساق المعرفية الحديثة**، ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى الخولي، عالم المعرفة؛ ٣٥٠ (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨)، ص ٥٩.

الفصل الخامس

محاولات شبه معاصرة من التراث

تظهر هذه الصورة التطورية للعلم، وما يرتبط بها من مشكلة عدم تحول العلم الإسلامي إلى العلم الحديث، في بعض المحاولات الفكرية شبه العلمية بالمعنى المعاصر في التراث العربي ـ الإسلامي. فكما بيّنا أعلاه، كانت هناك أسباب موضوعية في طبيعة الكشف العلمي تفرض التحول من المفهوم «الظني» الاحتمالي العربي ـ الإسلامي إلى مفهوم جديد للطبيعة هو مفهوم الحتمية، بكل تبعاته المناقضة لهذه النظرة. ولذلك كانت المشكلة التي واجهها هذا الفكر هي البحث عن كيفية إعادة الاتساق إلى نظرته إلى العالم في ظل التطور المتواصل للعلم العربي. وكلما كان العلم العربي يتقدم، كانت مشكلة عدم الاتساق تتفاقم، وكان جوهر هذه المشكلة يتركز حول مفهوم السببية؛ ذلك لأنه المفهوم الذي ترتكز عليه عملية الاستقراء العلمي، ومفهوم القانون العلمي. وبدون مفهوم واضح للسببية، لا يمكن أن ينشأ مفهوم صحيح عن العلم، على الأقل بالمعنى الحداثي.

فمفهوم السببية إذا فسر بشكل حتمي كامل، كان لا بد من أن ينتج مفاهيم مناقضة للفكر العربي ـ الإسلامي، كما أوضحنا أعلاه. فأنتج المفهوم الحتمي للسببية، عند الفلاسفة العرب والمسلمين، مفاهيم قدم العالم، وإنكار بعث الأجساد، وإنكار القدرة الإلهية المطلقة، وبالتالي إنكار المعجزات. ولذلك كان من الطبيعي أن تظهر ردود أفعال تحاول أن تعيد الاتساق إلى النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم، بحيث تكون ملتزمة بعناصرها الأساسية، وفي الوقت نفسه تسمح بإنتاج المعرفة العلمية.

فظهر، على سبيل المثال، مفهوم العادة كتفسير للسببية، عند الأشاعرة عموماً، والغزالي خصوصاً، كمحاولة للتوفيق بين المفهوم العلمي والمفهوم الديني

للسببية، على أساس أن كليهما يرتكز على العناصر الأساسية للنظرة العربية ـ الإسلامية.

وإذا استبعدنا الاتجاهات الفكرية التي لم تتعامل مع قضية العلم، واقتصرت فقط على معالجة جوانب العقيدة الدينية، مثل اتجاهات أهل السنة والسلفية عموماً، والاتجاهات الخارجية والباطنية... إلخ؛ يكون لدينا اتجاهان أساسيان من قضية الاتساق بين العلم والنظرة العربية ـ الإسلامية القديمة:

الأول هو الموقف التوفيقي عند الغزالي والأشاعرة، وهو موقف في نهاية الأمر غير علمي لأنه ينكر الحتمية ولا يقدم تصوراً علمياً بديلاً، ولم يكن في إمكانه ذلك في هذا الوقت.

والثاني، هو موقف بعض المعتزلة وبعض العلماء في المرحلة المتأخرة في العلم العربي، وهو موقف يدافع عن الحتمية؛ وهذا في نهاية الأمر موقف يتناقض مع العناصر الأساسية للنظرة العربية ـ الإسلامية.

فكلا الاتجاهين في واقع الأمر قد فشل في التحدي المتمثل في إعادة الاتساق إلى النظرة العربية ـ الإسلامية مع الواقع، أي مع العلم. **الأول** خسر العلم ذاته، **والثاني** خسر النظرة ذاتها.

ولكن مع ذلك أنتج الفكر العربي ـ الإسلامي ثلاث محاولات مثلت حالات خاصة خارجة على هذين التيارين الأساسيين؛ هي موقف ابن رشد، وموقف ابن خلدون، والموقف الذي نضيفه في هذا العمل، وهو موقف عبد القاهر الجرجاني.

كل من هذه المواقف الثلاثة قدم تصوراً جديداً تماماً يمكّننا من الاحتفاظ بالعلم كقيمة أساسية وبفكرته المركزية، وهي السببية. ويمكّننا في الوقت نفسه من الاحتفاظ بالنظرة العربية ـ الإسلامية كأساس لوجودها واستمراريتها كثقافة وحضارة لها تميزها الخاص.

ولكن في الوقت نفسه، لم تخلُ أي محاولة منها من نقص أدى إلى ألا تؤتي ثمارها في الفكر العربي ـ الإسلامي. فانتقل العلم العربي «الحتمي» الجديد إلى الشمال حيث بدايات عصر النهضة الأوروبية. وكان على الحضارة العربية ـ الإسلامية أن تنتظر حوالى سبعة قرون حتى يظهر العلم اللاحتمي الجديد الذي يمكنها أن تتفاعل معه وأن تحقق الاتساق بين نظرتها الخاصة إلى العالم من جهة، والعلم الإنساني من جهة أخرى.

أولاً: محاولة ابن رشد

ليس فكر ابن رشد في ما يخص مشكلة السببية فكراً علمياً بالمعنى المقصود في هذا العمل؛ فعلى الرغم من أنه مارس الطب، وهي ممارسة علمية، إلا أن كتاباته هي في الأساس كتابات فلسفية.

وكما هو معروف، اعتنق ابن رشد الفكر الأرسطي عموماً، والمنطق الأرسطي خصوصاً؛ فكانت شروحاته على أرسطو هي الجسر الذي وصلت من خلاله مؤلفات أرسطو إلى أوروبا وتعرفت إليه، والفكر الأرسطي، كما سبق وأوضحنا، هو من حيث الجوهر، فكر صوري يعتمد الحتمية الصورية. وقد سبق لنا أن أوضحنا الفرق بين الحتمية الصورية والحتمية الطبيعية، في كل من الفكر اليوناني القديم والفكر الغربي الحديث.

١ ـ في هذا **الإطار الصوري**، يمكننا أن نفهم موقف ابن رشد من الحتمية العلمية، على الخصوص، ومن العلاقة بين الفكر الفلسفي «العلمي» والفكر الديني، على العموم. فقد قدم ابن رشد تصوراً يكاد يكون جديداً بالنسبة إلى الفكر العربي ـ الإسلامي القديم، وإن كان البعض يردونه إلى ابن باجة وابن طفيل في الأندلس، ومن قبلهما ابن تومرت(١).

التصور الجديد، عند ابن رشد، كان محاولة للمزاوجة بين الفكر الصوري اليوناني والفكر الديني الإسلامي، في صورة حقيقتين مستقلتين منفصلتين، أو حقيقة نهائية واحدة يمكن الوصول إليها بواسطة منهجين مستقلين منفصلين. يظهر ذلك من النص التالي في عمله المعروف **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال**. حيث يوضح، في المقدمة، أنه ينطلق من «وجهة النظر

---

(١) انظر في ذلك المحاولة المشهورة لمحمد عابد الجابري في مشروعه «نقد العقل العربي»، انظر: محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، وبنية **العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ومن قبلهما معالجته لفكر ابن رشد في: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، وفي تقديمه لـ «مناهج الأدلة» لابن رشد نفسه، حيث يحاول أن يطرح التصور الرشدي باعتباره مدرسة إسلامية مغربية مستقلة «عقلانية» «برهانية» في مقابل المدرسة المشرقية «الإشراقية» «البيانية». ويظهر هنا بوضوح التوجه الصوري في فكر الجابري حيث يغيب تماماً الأساس الواحد الذي انطلق منه كل مفكري وفلاسفة الإسلام بمن فيهم ابن رشد نفسه، والذي أدى إلى ظهور طيف من التوجهات الفكرية تنبع جميعها من محاولة التغلب على الصعوبات الواقعية التي واجهت الفكر الإسلامي القديم، ويستبدل ذلك بصورتين متمايزتين مستقلتين تماماً من الفكر الإسلامي، **إحداهما** «إشراقية» غير عقلانية **والثانية** «برهانية» عقلانية بشكل كامل.

الشرعية»؛ وبمصطلحاتنا نحن، يوضح أنه ينطلق من «النظرة العربية ـ الإسلامية»؛ فيقول:

«فإن الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب»(٢).

فالقضية هنا هي النظر في الاتساق بين النظرة الإسلامية (النظر الشرعي) والنظرة اليونانية (الفلسفة وعلوم المنطق)، هل هي علوم محظورة (هناك عدم اتساق بينهما)، أو مباحة (هناك اتساق بينهما)؟

ومفهوم ابن رشد لـ «الفلسفة وعلوم المنطق» هو مفهوم صوري مطابق للنظرة الأرسطية؛ إذ المنطق الصوري هو «البرهان»، والبرهان هو لفظ يفيد التوصل إلى «اليقين». ففي معرض تدليله على وجوب النظر العقلي (أي المنطقي) يقول:

«وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس. فوجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي.

وبيّن أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحثّ عليه، هو أتمّ أنواع النظر بأتمّ أنواع القياس ـ وهو المسمى «برهاناً».

«وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، وكان من الأفضل ـ أو الأمر الضروري ـ لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى، وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبما يخالف البرهاني القياس الجدلي، والقياس الخطابي، والقياس المغالطي»(٣).

وكما عرفنا من استعراضنا للنظرة اليونانية، فإن البرهان أو اليقين مرتبط بالمنطق الصوري الأرسطي وبالنظرة اليونانية إلى العالم. أما بالنسبة إلى النظرة الإسلامية، فهناك نوعان من القياس: **الأول** القياس المستمد من النصوص،

---

(٢) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تقديم وضبط وتعليق سميح دغيم (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤)، ص ٣٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥.

والبرهان فيه مستمد من مقدماته اليقينية، وهي النص الديني؛ **والثاني** القياس فيه معتمد على استقراء الواقع، وهذا ليس فيه يقين كامل وإنما ظن بدرجات تزيد كلما زادت الوقائع التي يتم استقراؤها.

وإذا انقسمت موضوعات الطبيعة تقليدياً إلى قضايا علمية موضوعية (مادية وإنسانية)، وقضايا ميتافيزيقية وقضايا دينية، فإن مفهوم البرهان عند ابن رشد سوف يختلف في كل منها. ففي حالة القضايا العلمية الموضوعية سيكون «البرهان» معبراً عن الحتمية السببية. وفي حالة القضايا الميتافيزيقية، فإن «البرهان» سوف يعني اليقين الصوري المنطقي. أما في حالة القضايا الدينية، فإن البرهان سوف يعني الاعتماد على العقل في تقرير القضايا الدينية الخارجة عن العقل.

ونحن نعلم اليوم، بعد مرور ما يزيد على ألفي عام من الاعتماد على المنطق الصوري في معالجة قضايا الميتافيزيقا، أنه لا يمكن الوصول إلى اليقين فيها سواء بواسطة المنطق الصوري أو غيره. ونحن نعلم اليوم أيضاً أن الفكر الفلسفي «المنطقي» (وغير المنطقي أيضاً) هو فكر إنساني نسبي لا علاقة له باليقين ولا بالتوصل إلى الحقيقة المطلقة؛ إنما هو منهج. وهو، إضافة إلى مناهج أخرى، يعبر عن «العلمية» أو التعامل العلمي مع قضايا الوجود والعالم. لذلك، فاستخدام لفظ البرهان للتعبير عن قضايا الميتافيزيقا، هو استخدام خاطئ من جانب ابن رشد، ويعبر عن النظرة الرشدية، التي هي صورية أرسطية بطبيعتها.

٢ ـ وبالقدر نفسه، ودون الحاجة إلى تدليل، يعد استخدام لفظ **البرهان** للتعبير عن معالجة القضايا الدينية أيضاً استخداماً خاطئاً؛ إذ نحن نعلم اليوم أن العقيدة الدينية هي أمر ذاتي وليس موضوعياً، والبرهان يختص بالمفاهيم الموضوعية لا الذاتية.

يتبقى لنا مفهوم البرهان عند ابن رشد، من حيث علاقته بالموضوعات الطبيعية. وهنا يمكننا القول إن البرهان هنا يعبر عن السببية الحتمية، وهو موقف لا يعبر عن التيار الرئيسي للنظرة العربية ـ الإسلامية، كما أوضحنا أعلاه، على الرغم من تبني بعض الاتجاهات الإسلامية له.

فالقول إن الأسلوب المنطقي هو «البرهان» المؤدي إلى اليقين، هو أمر ليس مسلماً به؛ لا من حيث المبدأ (المنطق يؤدي إلى يقين)، ولا من حيث طبيعة موضوعات البحث، حيث تختلف قيمة المنطق في ما بين الموضوعات الطبيعية والميتافيزيقية والدينية. ولكن ابن رشد، بدلاً من ذلك، يعتبره أمراً مسلّماً به،

ويبني على هذا الفرض الضمني، أو المسلّمة، باقي برهانه على أنه أتم أنواع القياس وأنه مأمور به شرعاً.

وابن رشد يتجاوز عن، أو يتجاهل، طرحه لهذه المسلمة، وبدلاً من مناقشتها، يناقش رفض المنطق من زاوية أخرى، هي أنه لا يحق لنا رفض علم صحيح أتى به القدماء لمجرد أنه لم ينشأ في حضارتنا، فيقرر:

«وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم»(٤).

وهذا موقف صحيح بطبيعة الحال، ولكنه دفاع من حيث الشكل وليس المضمون؛ فما هو محل الرفض ليس مصدر المنطق الأرسطي وإنما محل الرفض هو اعتبار أن المنطق هو البرهان اليقيني.

٣ ـ ثم يرتب ابن رشد على هذه الفرضية (أو المسلمة) المضمرة التي لم تطرح للفحص نتيجة خطيرة جداً، وهي أن البرهان المنطقي الموصل لليقين هو طريق آخر موازٍ لليقين الديني، وكلاهما **حق**. ويذكر القول المشهور:

«وإذا كانت هذه الشريعة حقاً، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنّا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»(٥).

في هذا النص المشهور لابن رشد، والذي يعتبره الكثيرون أقوى دفاع عن العقل في الفكر الإسلامي كله، تظهر بجلاء النزعة الشكلية الصورية عند ابن رشد. فـ «الحق» هنا هو بمعنيين، «الحق» **أولاً** بمعنى البرهان المنطقي، و«الحق» **ثانياً** بمعنى الحقيقة الدينية. ويستخدم ابن رشد الأسلوب الصوري، فيتجاهل أن المعنى مختلف في كل منهما ويقرر القاعدة الصحيحة صورياً فقط «أن الحق لا يضاد الحق». وهي قاعدة منطقية صورية لا تتحقق في الواقع إلا إذا كان كل من لفظي «الحق» يحمل نفس المعنى. فالحق المذكور **أولاً**، هو القياس العقلي، أي

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٢.

المنطق الصوري «البرهان»، والحق المذكور **ثانياً** هو «الشرع»، أي النقل والقياس طبقاً للنص الديني.

ولكن الأمر أكثر تعقيداً من ذلك، فالحق هنا في الحالين يستخدم بمعنى «الحق» الموضوعي، أي الذي يثبت لجميع البشر. وهذا بطبيعة الحال غير متحقق في الأديان، عموماً، ومنها الدين الإسلامي؛ فالعقيدة الدينية هي أمر ذاتي وهي حق بالنسبة إلى المؤمن بها فقط. ولا يمكن أن يكون ابن رشد، وهو الفيلسوف المشهور، قد اعتقد أن الإسلام هو حق بالنسبة إلى كل البشر، من مسيحيين ويهود وبوذيين وملحدين. . . إلخ. فهو إن كان يعتقد صادقاً أن البرهان المنطقي يوصل إلى «الحق»، وهو ما نختلف معه فيه، فهو لم يكن صادقاً حين قرر أن الدين الإسلامي «حق» بالمعنى الموضوعي.

لنا أن نتحدث عن الدين الإسلامي على أنه «الحق» بالمعنى الذاتي فقط الذي يشمل المؤمنين به دون باقي البشر. وفي هذه الحالة، لا يمكننا مقارنته بالمنطق باعتباره، على سبيل الافتراض، مؤدياً إلى الحق بالمعنى الموضوعي. والعكس لنا أن نتحدث عن المنطق باعتباره، على سبيل الافتراض، مؤدياً إلى الحق بالمعنى الموضوعي، ولكن في هذه الحالة لا يحق لنا مقارنته بأي دين، بما في ذلك الإسلام، لأن الدين يؤدي إلى الحق فقط بالمعنى الذاتي.

ويظهر ذلك بشكل واضح تماماً إذا خصصنا التعميم وطرحنا القضية لأطراف ليسوا على عقيدة واحدة، مسيحي وبوذي مثلاً، إضافة إلى ابن رشد نفسه المسلم. فإذا كان القائل بهذه القضية شخص مسيحي مثلاً، فسوف يكون الحق هو المسيحية والذي يتفق مع البرهان. ثم تصورنا أن القائل بهذه القضية هو شخص آخر بوذي، مثلاً، فسوف يكون الحق هو البوذية والذي يتفق مع البرهان. فإذا أخذت هذه القضية على محمل الجد، فسوف يكون لدينا الحق «البرهان» عند ابن رشد، والمتفق مع الإسلام، والحق «البرهان» عند المسيحي، والمتفق مع المسيحية، والحق «البرهان» عند البوذي، والمتفق مع البوذية. وبالتبعية سوف يكون الإسلام باعتباره حقاً متفقاً مع المسيحية باعتبارها حقاً ومتفقاً أيضاً مع البوذية باعتبارها حقاً أيضاً، وهذا واضح البطلان.

والواقع هو أنه لا يمكننا التحدث عن «الحق» الموضوعي لا بالمعنى الأول ولا بالمعنى الثاني. فالأديان، ومن ضمنها الدين الإسلامي، تؤدي إلى اليقين، ولكن بالنسبة إلى المؤمنين بها فقط. فلا مجال هنا للحديث عن «الحق» بالمعنى

الموضوعي. وفي الوقت نفسه، كما أوضحنا، لا يؤدي المنطق الصوري إلى أي برهان ديني أو ميتافيزيقي، فلا حديث هنا أيضاً عن الحق بالمعنى الموضوعي. فالقول بأن «الحق لا يضاد الحق» فيه مغالطتان أساسيتان: **الأولى** هي افتراض أن المنطق الصوري يؤدي إلى الحق بإطلاق؛ و**الثانية** هي المقارنة بين مجال ذاتي هو «الفكر الديني»، ومجال موضوعي هو «الإثبات المنطقي».

ولا يعني ذلك إنكار قيمة المنطق الصوري، فهو له قيمته المعرفية، ولكنه لا يؤدي إلى اليقين. كما لا يعني ذلك إنكار الإيمان بالدين الإسلامي، فهو بالنسبة إلى كل المؤمنين به الدين الحق، ولكنه من الناحية الموضوعية ليس حقاً بالنسبة إلى كل البشر. كما لا يعني ذلك إنكار قيمة ابن رشد نفسه، فسوف نرى أنه مع ذلك قد قدم الفكرة الأساسية التي تطورت بعد ذلك إلى مفهوم الحداثة.

٤ ـ يرتب ابن رشد منهجاً عاماً جديداً تأسيساً على نظريته بوجود منهجين يوصلان إلى الحق، وصورتين للحق لا تتضادان ولا تتناقضان، فيقرر:

وإذا كان هذا هكذا، فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به. فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً، فلا قول هنالك؛ وإن كان مخالفاً، طلب هنالك تأويله»[٦].

هذا المنهج هو منهج **التأويل**. فيجب تأويل النص بحسب المنهج الصحيح في التأويل إذا تناقض ظاهر النص مع القياس البرهاني. وهنا أيضاً يطرح ابن رشد «البرهان» بشكل مضمر باعتباره الحقيقة المطلقة «الثابتة»، وهو أمر غير صحيح. فالقياس «البرهاني» المنطقي أيضاً، كما نعرف اليوم، يمكن أن ينتج هو الآخر اختلافاً في الآراء. صحيح أن التأويل يكون ضرورياً عندما يكون ظاهر النص غير معقول أو منطقي، ولكن الصحيح أيضاً أن الاختلاف في الرأي لن يمكن إلغاؤه تماماً، وهذا أمر كان من اللازم أن يكون مطروحاً صراحة في نظريته في التأويل.

إضافة إلى ذلك، فالتأويل هنا مقصود به تأويل نصوص **القرآن الكريم**، فابن رشد ينطلق من النظرة العربية ـ الإسلامية، كما قرر في مدخل كتابه. وبالتالي

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٣.

فقانون التأويل هو قضية خاصة بدين محدد هو الدين الإسلامي، ولا ينسحب على الأديان الأخرى. ولذلك إذا أخذنا موقفه من التوافق بين الحق والحق بالمعنى الإنساني العام، أو بالمعنى الفلسفي، فستكون هناك مشكلة بالنسبة إلى الأديان التي لا تعتمد على النصوص، كما في حالة الأديان الآسيوية مثلاً. كيف في هذه الحالة سوف يمكن التوصل إلى الحق بطريقين مختلفين، وبدون تطبيق قانون التأويل.

إن التفسير الصحيح لموقف ابن رشد هو أنه موقف «عقلاني» محض، يضع العقل بمثابة المطلق، ويحصر الدين في إطار الذاتي غير الموضوعي، مثله في ذلك مثل الذوق والفن؛ وهذا هو موقف فكر الحداثة. لذلك كان الفكر الفلسفي الرشدي مشهوراً في العصر الوسيط في أوروبا باسم الرشدية اللاتينية، لأنه حصر الفكر الديني، المسيحي بالنسبة إليهم، في إطار الذاتي، وبذلك حصر نفوذ الكنيسة. أما في الفكر الإسلامي، فلم يشتهر الفكر الفلسفي الرشدي، لسبب بسيط هو أنه في جوهره يخرج عن النظرة العربية ـ الإسلامية.

لذلك يمكن تفسير فكر ابن رشد على أنه فكر علمي في جوهره، ويتفق على العموم مع النظرة الحتمية الحداثية للعالم. ذلك أن ابن رشد قد جمع النظرة الصورية الأرسطية للعالم، التي هي في جوهرها حتمية صورية، مع النظرة التجريبية العربية ـ الإسلامية فأنتج نظرة تقترب من الحتمية الطبيعية التي ميزت نظرة فكر الحداثة. ويظهر هذا الموقف من تحليل فكر ابن رشد في كتاباته المختلفة، ويوجز موقفه نايف بلوز في النص التالي:

«وهذا ما يستحيل تصوره عند ابن رشد، فالعالم عنده ضروري قديم. والحكمة الإلهية تقتضي أن تسود السببية الطبيعية والحتمية في العالم، فلا يعود لثنائية الواجب والممكن والماهية والوجود في الموجودات معنى، إلا بالنسبة إلى العقل الإنساني»(٧).

فقد كان واضحاً في عصر ابن رشد أن العلم يتجه إلى الحتمية الطبيعية، باعتبارها مرحلة ضرورية كنتيجة لشروط موضوعية في طبيعة العلم نفسه. وكان معنى ذلك هو التزايد المستمر في عدم الاتساق بين النظرة العربية ـ الإسلامية، والنظرة الحتمية الطبيعية الناشئة. وقد أدرك ابن رشد بفكره النافذ هذه المشكلة، ووجد أنه من اللازم أن يقدم محاولته في تحقيق الاتساق بين النظرتين. فكانت

---

(٧) نايف بلوز، «ابن رشد بين الأيديولوجية والعقلانية،» **التراث العربي**، العدد ٧٤ (١٩٩٩)، ص ٣٩.

نظريته في الحق الواحد عن طريق منهجين، والتي هي في حقيقتها نظرية في ازدواج الحقيقة. حقيقة موضوعية تخص كل البشر، وحقيقة ذاتية تخص كل فرد، أو مجتمع، على حدة. وهي نظرية تنتهي في نهاية الأمر إلى حقيقة واحدة هي الحتمية الطبيعية الحداثية.

ولذلك، فمن الواضح تحليلياً وتاريخياً أن ابن رشد قد فشل في محاولته لتحقيق الاتساق في النظرة العربية ـ الإسلامية، وإن كان قد نجح في وضع الأساس النظري الذي قام عليه فكر الحداثة بعد ذلك بعدة قرون.

ثانياً: محاولة ابن خلدون

يتبين من استعراضنا أعلاه للصورة العامة لتطورات العلاقة بين النظرة العربية ـ الإسلامية والعلم، أن العلم العربي قد اعتمد على العلم اليوناني وأضاف إليه نظرته التجريبية والاحتمالية إلى الواقع، فأنتج العلمي الاحتمالي التجريبي.

ولكن مع استمرار التقدم العلمي، ظهر واضحاً أن العلم العربي يتجه نحو الحتمية التجريبية، فبدأ الشعور بعدم الاتساق بين النظرة العربية ـ الإسلامية، والواقع العلمي التجريبي في الظهور. ونتج من هذا الشعور محاولات لإعادة الاتساق إلى هذه النظرة انقسمت إلى فريقين أساسيين: **الأول** هو التقليدي السلفي الذي يؤوّل العلم لمصلحة النظرة الدينية، **والثاني** هو الفريق الذي يدافع عن التقدم العلمي في صورته الحتمية.

وفي إطار هذه المحاولات، ظهرت محاولة ابن رشد التي كانت في الظاهر محاولة للتوفيق بين الجانبين، العلم الحتمي والنظرة الإسلامية غير الحتمية، مع الاحتفاظ لكل منهما بقيمته المعرفية؛ ولكنها بقيت في الباطن حتمية بصورة كاملة كما بينّا أعلاه.

وفي هذا الإطار نفسه، تقع محاولة ابن خلدون؛ ففي ظاهر هذه المحاولة، تظهر القضية على أنها محاولة لتقديم منهج جديد لمعالجة البحث التاريخي، وفهم أسبابه الحقيقية والنتائج المترتبة عليه، وفي الوقت نفسه محاولة لتقديم علم جديد هو علم العمران ودراسة المجتمعات البشرية على أسس من العقلانية. ولكن في الباطن ليست مقدمة ابن خلدون سوى محاولة لإعادة الاتساق بين العلم الحتمي الذي كان قد فرض نفسه في عصر ابن خلدون والنظرة العربية ـ الإسلامية القديمة.

١ ـ لم يكن ابن خلدون عالماً طبيعياً، كما لم يكن من علماء الدين أو الفلاسفة وإنما كان سياسياً درس شيئاً من علوم الدين والفلسفة في فترة شبابه المبكرة. وبسبب الطبيعة الخاصة لحياته هذه، والتي لم تكن حياة عالِمٍ منعزل عن العالَمِ الاجتماعي، ظهرت مشكلة عدم الاتساق بالنسبة إليه في السياقَ الاجتماعي وليس في سياق العلوم الطبيعية. فالمفهوم «الظني» للحياة الاجتماعية الذي نجد أكثر تعبير له في علم أصول الفقه، لم يكن كافياً لتفسير المشكلات الاجتماعية العميقة التي كان يموج بها عصره. والمفهوم «الظني» للتاريخ لم ينتج تاريخاً يمكننا أن نرتكز عليه لنفهم الظواهر التاريخية.

ولأن التحول نحو الحتمية كان قد نشأ مبكراً في العلم العربي ـ الإسلامي، سواء عند بعض المعتزلة أو عند بعض العلماء أو عند ابن رشد، واستمر عند العلماء الطبيعيين حتى عصر ابن خلدون؛ فلم يكن غريباً أن يعتمد عليه ابن خلدون في معالجة قضيتي التاريخ والمجتمع. ولأن ابن خلدون كان ملتزماً بالنظرة العربية ـ الإسلامية، فقد كان من اللازم ألا يكون مفهومه للحتمية في تفسير التاريخ والمجتمع مفهوماً متناقضاً «غير متسق» مع هذه النظرة؛ فجاءت محاولته تعبيراً عن محاولة تحقيق الاتساق بينهما.

ومظاهر محاولة تحقيق الاتساق بين الجانبين واضحة تماماً في مقدمته، فهو من الزاوية العلمية يضع المجتمع الإنساني في إطار من الحتمية العلمية. ويلخص ذلك علي عبد الواحد وافي في تمهيده لـ **مقدمة** ابن خلدون في السطور التالية:

«ولكن ابن خلدون قد هدته مشاهداته وتأملاته العميقة لشؤون الاجتماع الإنساني إلى أن الظواهر الاجتماعية لا تشذ عن بقية ظواهر الكون، وأنها محكومة في مختلف مناحيها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عداها من ظواهر الكون، كظواهر الفلك والطبيعة والكيمياء والحيوان والنبات. ومن ثم رأى أنه من الواجب أن تدرس هذه الظواهر دراسة وضعية، كما تدرس ظاهرات العلوم الأخرى، للوقوف على طبيعتها وما يحكمها من قوانين؛ وعلى هذا البحث أوقف دراسته في المقدمة»[٨].

ولكن على الرغم من هذه النظرة الحتمية الطبيعية، يضع ابن خلدون المقدمة السادسة من الباب الأول من المقدمة بعنوان «في أصناف المدركين للغيب من

---

(٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، دراسة وتحقيق وتعليق علي عبد الواحد وافي، ٣ ج (القاهرة: دار النهضة، ٢٠٠٦)، ج ١، ص ١٨٨.

البشر بالفطرة أو بالرياضة»[٩]. وموضع هذا الفصل كان محل نقد لابن خلدون من جهة البعض، ومحل تفسير من جهة البعض الآخر، لأنه يضع إدراك الغيب في سياق نظرته «العلمية» للاجتماع الإنساني.

ويعلق علي عبد الواحد وافي مستنكراً موضع هذه المقدمة كما يلي:

«لا يكاد موضوع هذه المقدمة وملحقاتها يمتّ بصلة إلى موضوع هذا القسم، وكان موضعها الطبيعي القسم السادس عند الكلام على الإلهيات والتصوف والسحر والطلسمات وعلم أسرار الحروف والسيمياء واستخراج الأجوبة من الأسئلة... وهلم جراً، ولعل الذي دعا ابن خلدون إلى إقحامها هنا، ما ذكره عرضاً في المقدمة السابقة عن أهل الرياضات والمتصوفين وأخذهم أنفسهم بالجوع والاستغناء عن الطعام وأثر ذلك في عاداتهم وأجسامهم وأخلاقهم»[١٠].

والواقع أن موضع هذا الفصل يعبر بوضوح عن موقف ابن خلدون في محاولة الجمع بشكل يتسم بنوع من الاتساق بين النظرة الحتمية الطبيعية للاجتماع الإنساني، والنظرة العربية ـ الإسلامية «الظنية» التي تتيح علاقات اجتماعية أخرى، غير حتمية، مرتكزة على النص الديني. كما يتضح ذلك بشكل تام من تحليل العلوم التي عرضها ابن خلدون، التي تضمنت النوعين الأساسيين من العلوم، العلوم الحتمية (الطبيعية والاجتماعية)، والعلوم «الظنية» (علوم الفقه والتصوف والسحر والتنجيم)، إضافة إلى العلوم المنطقية والفلسفية باعتبارها آلة للعلوم. وقد اجتهد ابن خلدون في محاولة وضع هذه العلوم جميعها بشكل متسق منهجياً، تحقيقاً للغرض الأساسي، وهو إعادة الاتساق إلى النظرة العربية ـ الإسلامية.

ويوضح ذلك أفضل إيضاح تلخيص محمد عابد الجابري للجانب المنهجي في مشروع ابن خلدون، فالقضية مطروحة في إطار النظرة العربية الإسلامية:

«صحيح أن إشكالية ابن خلدون هي إشكالية «تاريخية» أساساً، تطرح نفسها على مستوى فلسفة التاريخ «التأملية» وفلسفة التاريخ النقدية، ولكنها في الوقت ذاته تتحرك داخل منظومة فكرية عامة لها إشكاليتها الخاصة، نعني بذلك الفكر العربي الإسلامي وإشكاليته النظرية التي حددنا معالمها الأساسية في دراسة سابقة.

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٠٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٠٥، الهامش الرقم (٢٦٨ ب).

إن الخطاب الإبستيمولوجي الخلدوني، منظوراً إليه من هذه الزاوية سيكون بالضرورة خطاباً مزدوجاً، يعالج من خلال موضوعه الخاص، المباشر، موضوعاً أعمّ يستقي منه مبادئه ومنطلقاته... يدرس ابن خلدون العلاقة بين «النقل والعقل»، بين الفلسفة والدين؛ وفي الوقت ذاته، يستقي من هذه «العلاقة» كما يتصورها مبادئه «المعرفية» التي يصدر عنها دراسة الجانب الروحي ـ الفكري في العمران البشري»[11].

٢ ـ فالقضية تعالج، في الوقت نفسه، من خلال منهج مزدوج، طبيعي حتمي، من جانب ونفسي روحاني، من جانب آخر؛ ويظهر ذلك بوضوح النص التالي للجابري:

«إن جهازنا الإبستيمولوجي، نحن أبناء القرن العشرين، جهاز ذو بعد واحد، إن صح التعبير. هو البعد الذي يتحدد بالتجربة والقياس وما نركبه منهما من قضايا عامة ومبادئ نظرية تشكل في مجموعها ما نسميه اليوم بـ «العقل» بمعنى التفكير العلمي. أما الجهاز المعرفي الذي يستعمله ابن خلدون فقد كان ذا بعدين:

ـ بعد يتحدد بالعقل... إنه باصطلاح ابن خلدون «العقل التجريبي».

ـ بعد يتحدد بالنفس، أي بذلك «الجوهر الروحاني» المستعد بطبعه «للانسلاخ من البشرية إلى ملكية ليصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات وفي لمحة من اللمحات»، فيكسب بذلك، على نحو من الأنحاء، «المعارف العلمية الغيبية».

من هنا تراءت أمام ابن خلدون إمكانية تفسير جميع الظواهر التاريخية، ظواهر الحياة البشرية المادية منها والروحية، لأن ما لا يفسره البعد العقلي يمكن تفسيره بالبعد النفسي؛ ومما يزيد الأمر سهولة، كون هذه الثنائية على الصعيد المعرفي تتوافق وتنسجم مع ثنائية مماثلة على الصعيد الأنطولوجي: ثنائية العالم المادي المحسوس والعالم العلوي الروحاني»[12].

ولكن هل نجح ابن خلدون في تحقيق الهدف، وهو الاتساق بين النظرة الإسلامية والنظرة الحتمية؟ بالنسبة إلى الجابري يتمثل النقد الأساسي في محاولة ابن خلدون في:

---

(١١) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٢٦٢.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

«إن هذا يعني أن ابن خلدون أراد أن ينشئ علماً جديداً بمفاهيم قديمة؛ علماً يضع نفسه خارج المنظومة الأرسطية، وفي نفس الوقت يستقي من نفس المنظومة مفاهيمه المنطقية وأرضيته الإبستيمولوجية. هكذا بقي الإمكان الواقعي عند ابن خلدون سجيناً لقوالب «العرض الذاتي» و«الاستعداد». . إلخ، وذلك إلى درجة أننا لو سحبنا تلك القوالب من ملاحظات ابن خلدون السياسية والاجتماعية لوجدنا أنفسنا أمام مجرد وصف طوبوغرافي لبعض الظواهر الاجتماعية التي عرفها عصره.

لا، لم يكن صاحب المقدمة ذا منهج تجريبي بالمعنى الحديث للكلمة، إن المنهج التجريبي إنما قام على أنقاض المفاهيم الأرسطية وكل القوالب القديمة التي حل محلها مفاهيم جديدة تماماً انطلاقاً من غاليليو. صحيح أن ابن خلدون قد اعتمد الاستقراء، ولكن لا لاستخلاص النتائج، بل لتأييد «النتائج» التي يضعها أولاً: هناك ملاحظات جزئية يصوغها ابن خلدون في صورة حكم عام يضعه أولاً، والغالب ما يكون ذلك عنواناً لفصل، ثم تأتي بعد ذلك استقراءات جزئية أخرى تحاول أن تبرهن على صحة ذلك الحكم، «العام»»[١٣].

٣ ـ والواقع هو أن مشكلة ابن خلدون الأساسية في محاولته الشهيرة كانت على مستوى المنهج، أكثر منها على مستوى الموضوع. فالقيمة الحقيقية في عمل ابن خلدون كانت في تمكنه من طرحة القضية طرحاً صحيحاً. والقضية لها شقان:

الشق **الأول** هو كيفية وضع الأسس الصحيحة لعلم التاريخ، ومحاولته الرد على هذا الشق من القضية تصنف حالياً في مبحث فلسفة التاريخ.

أما الشق **الثاني**، فهو كيف يمكن فهم حركة المجتمع بواسطة قوانين من داخله، ومحاولته للرد على هذا الشق تصنف حالياً كأول محاولة في علم الاجتماع. فعلى مستوى طرح الموضوع، مثلت هذا المحاولة المزدوجة تقدماً كبيراً في الفكر الإنساني، كان تمهيداً لظهور ما نسميه اليوم بـ «العلوم الإنسانية».

أما على مستوى المنهج فقد اعتمد ابن خلدون على عدة مناهج في الوقت ذاته. المنطق الصوري الأرسطي، من **ناحية**، وهو منهج يعتمد الحتمية الصورية، كما عرفنا سابقاً. ومن ناحية **ثانية**، اعتمد التوجه التجريبي في النظرة العربية ـ الإسلامية التي تتسم، من الزاوية الطبيعية، بالتجريبية «الظنية». ومن ناحية **ثالثة**،

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

اعتمد التوجه الغيبي في النظرة نفسها، الذي يتسم بتقرير علاقات فوق طبيعية (بين الإنسان والله)؛ لذلك جاءت معالجته المنهجية متضمنة الحتمية (الأرسطية) والتجريبية (الإسلامية) والعلاقات فوق الطبيعية (الإسلامية).

والهدف الطموح الذي أراد أن يحققه ابن خلدون، كما هو واضح، كان تحقيق منهج «حتمي» تجريبي لا يتناقض، وإنما يتسق، مع النظرة العربية ـ الإسلامية. ولكن ابن خلدون لم يضع تصوراً خاصاً (أو منهجاً أعلى) لإنشاء العلاقة الثلاثية في هذه البنية المنهجية (الحتمية ـ التجريبية ـ الدينية)؛ وهو أمر لا مناص منه قبل الدخول في القضايا المنهجية العلمية ذاتها. وقد رأينا أعلاه أن ابن رشد قدّم مثل هذا التصور المنهجي المجرد في صورة «الحقيقة الواحدة ذات المنهجين»، في محاولة واضحة لتحقيق الاتساق بين الجانبين. ولكن ابن خلدون لم يفعل ذلك، وربما أيضاً لم يكن المطلوب واضحاً عنده، فجاء منهجه قاصراً عن تحقيق الهدف من محاولته.

فجاء منهجه تجزيئياً، لافتقاره إلى البنية المنهجية الثلاثية المطلوبة. في قضايا **معينة**، تسود الحتمية الصورية (مثال: نظرية الدورة الحضارية)، وفي قضايا **أخرى** تسود التجريبية «الظنية» (مثال: تأثير الجغرافيا في تطور الأمم)، وفي قضايا **ثالثة** تسود المعرفة الغيبية (مثال: ارتقاء العقل إلى مرحلة الوحي والنبوة).

لذلك، بمقياس العلم الحديث، لم ينجح ابن خلدون لأنه لم يعتمد الحتمية الطبيعية بشكل كامل، وهي التي تمثل جوهر الفكر العلمي الحديث. وبمقياس تحقيق الاتساق بين العلم والنظرة العربية ـ الإسلامية، الأمر الذي كان هدفاً أساسياً من عمله، لم ينجح أيضاً ابن خلدون؛ ذلك لأنه لم يقدم تصوراً كلياً، أو بنيوياً، للمناهج الجزئية التي استخدمها. فجاء العمل، في بعض الأحيان، متناقضاً مع هذه النظرة، وفي أحيان أخرى متسقاً معها.

ثالثاً: محاولة عبد القاهر الجرجاني

سبق أن استعرضنا في مقدمة هذا العمل الأسباب التي دعتنا إلى اعتبار أن أعمال عبد القاهر الجرجاني قابلة للاعتماد عليها كنموذج لقضيتنا في هذا العمل، وهي تحقيق الاتساق بين النظرة العربية والعلم المعاصر. وبينا أن السبب الأساسي في ذلك هو أن العمل المثالي المطلوب لتحقيق الهدف هو أن تكون قضيته مشتركة «علمية ـ دينية» بشكل واضح، وأن يتحقق فيه، أي في هذا العمل، الاتساق بين الجانبين بشكل واضح أيضاً، ثم بيّنا أن الشيخ عبد القاهر قد تمكن من تحقيق

هذين الشرطين بصورة لافتة للنظر؛ فقد تمكن من تحقيق هذا الاتساق في قضية تتصف بأنها «علمية ـ دينية» بشكل لا يحتمل الالتباس.

في سياق موضوعنا في هذا القسم، سوف نرجئ مناقشتنا التفصيلية لمنهج الشيخ عبد القاهر، باعتباره نموذجاً، إلى موضعه المناسب في القسم الثالث. ولكننا هنا سنطرح خلاصة تصوره باعتباره المحاولة الثالثة في الفكر العربي ـ الإسلامي لمجابهة مشكلة عدم الاتساق والتحول التدريجي في هذا الفكر نحو الحتمية الطبيعية؛ وذلك حتى تكون المقارنة بين المحاولات الثلاث واضحة، وحتى يتبين كيف تتميز كل محاولة من الأخرى؛ رغم الهدف المشترك وهو تحقيق الاتساق بين العلم من جانب والنظرة العربية ـ الإسلامية من جانب آخر.

ولذلك نقتصر هنا على استعراض المنطق العام لمنهج الشيخ عبد القاهر، حيث يمكن الرجوع إلى معالجتنا التفصيلية له في القسم التالي(١٤).

١ ـ قضية الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم

يبدو لأول وهلة أن القضية التي عالجها الشيخ عبد القاهر، وهي «الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم**» هي قضية دينية بحتة، لأن موضوعها هو «الإعجاز الإلهي» في **القرآن الكريم**. ولكن الواقع أنها قضية علمية أيضاً، لأن موضوعها في الوقت ذاته هو «اللغة»، التي هي من موضوعات العلوم الإنسانية؛ لذا فالقضية «دينية ـ علمية» مشتركة في الوقت نفسه.

وجوهر المشكلة هو أن الاعتقاد في الإعجاز، بناء على العقيدة الدينية فقط، يؤدي إلى إهدار الجانب العلمي في القضية، إذ كيف تكون اللغة علماً له قواعده وقوانينه الثابتة إذا كان ممكناً أن تكون محلاً للإعجاز. في حين إن الاعتقاد في حتمية القوانين اللغوية، وعدم إمكانية الخروج عليها، وبقاء اللغة علماً، يهدر الجانب الديني في القضية، إذ كيف يمكن الاعتقاد في الإعجاز إذا كانت قوانين اللغة ثابتة وحتمية؟

وعمل الشيخ عبد القاهر الذي تضمن هذه القضية، وهو **دلائل الإعجاز**،

---

(١٤) يمكن للقارئ الذي لا يحتاج إلى مراجعة الدليل العلمي على ما نطرحه بخصوص نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني باعتبارها منهجاً أن يكتفي بهذا الملخص وأن يتجاوز المعالجة التفصيلية التي نقدمها في القسم التالي. أما بالنسبة إلى القارئ المتخصص فقد أوردنا هذه التفصيلات حتى يمكنه مراجعتها والتأكد من الأسس النظرية الكامنة خلف تصورنا هذا.

كان قد تم في النصف الثاني من القرن الخامس للهجرة، أي الحادي عشر الميلادي. في ذلك الوقت، كان التصور الحتمي للعلم قد كسب أرضاً بشكل كبير، لأن هذا مرة أخرى تطور طبيعي لا يمكن إيقافه. لذلك، ظهر مؤيدون كثيرون انتصاراً للجانب الحتمي في اللغة، وطرحوا ما يسمى بمفهوم «الصرفة». والمقصود بهذا المفهوم هو أن اللغة لا يمكن أن يتحقق فيها الإعجاز، وإنما موضوع الإعجاز «نفسي»، وهو أن الله بقدرته «صرف» العرب عن أن يأتوا بمثل **القرآن الكريم**. فليس محل المعجزة في **القرآن الكريم** هو اللغة، لأنه لا يمكن أن يقع إعجاز في اللغة نفسها، وإنما محل المعجزة هو «النفس» الإنسانية العربية التي صرفها الله عن أن تأتي بمثل **القرآن الكريم**.

عاش الشيخ عبد القاهر في القرن الخامس الهجري، وهو القرن الذي يعده الكثيرون القرن الذهبي في الحضارة العربية ـ الإسلامية. ولكنه في الوقت نفسه القرن الذي حققت فيه الحتمية تطوراً كبيراً في العلوم الطبيعية العربية. فقد ظهرت فيه بقوة المناقشات العميقة الخاصة بمشكلات السببية بين المعتزلة والأشاعرة وفلاسفة الإسلام، وسبق بفترة ليست كبيرة المواقف المشهورة للغزالي وابن رشد حول الموضوع نفسه.

وكان من نتيجة ذلك أن ظهرت بقوة مشكلة عدم الاتساق بين النظرة العربية الإسلامية إلى العالم، والنظرة العلمية الجديدة الحتمية الصاعدة. لذلك لم تكن قضية «الإعجاز العلمي لـ **القرآن الكريم**» مجرد قضية خلافية عابرة، وإنما كانت بمثابة تهديد مباشر للنظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم. ولذلك أيضاً لم يكن تصدي الشيخ عبد القاهر مجرد معالجة لمشكلة لغوية، وإنما كان في واقع الأمر تصدياً لمشكلة جوهرية تهدد النظرة العربية ـ الإسلامية عموماً، وتهدد جوهرها الديني خصوصاً.

٢ ـ منطق أعمال الشيخ عبد القاهر

ماذا فعل الشيخ عبد القاهر لمواجهة مثل هذه القضية الواضحة الصعوبة؟ ففي نهاية الأمر القول بالإعجاز يتناقض مع القول بالقانون العلمي الذي أصبح شبه حتمي في هذا الوقت. قام الشيخ بتأسيس مفهوم الإعجاز في **القرآن الكريم** كمفهوم ديني مستقل، اعتماداً على شواهد ووقائع تاريخية ليس هنا مجال تفصيلها. ثم قام، على الجانب الآخر، بتأسيس علم جديد لم يكن موجوداً سابقاً هو علم «النظم». وفي هذا العلم استخلص الصورة التي تترابط بها الألفاظ بشكل سببي

شبه حتمي لتنتج المعنى، واستبعد من مفهومه للنظم كلاً من البعد المجازي (الفني) والبعد الديني (الإعجاز) بشكل تام، فأصبح لديه قضيتان منفصلتان تماماً، هما قضية الإعجاز كمفهوم ديني، وقضية المعنى كمفهوم علمي لغوي.

بعد ذلك قام الشيخ عبد القاهر بإثبات أن نظريته في النظم، كنظرية لغوية، تسمح بأن تزداد وترتقي القدرة اللغوية بلا حدود، دون أن تخترق قوانين اللغة، أي قوانين نظريته في النظم. فمهما كانت القدرة اللغوية لأي فرد عالية ومتميزة، سوف يمكن دائماً أن تكون هناك قدرة أعلى منها؛ وهذا يسمح لنا بالقول بوجود قدرة أعلى من قدرات كل البشر، دون أن يكون هذا القول قولاً غير علمي. وبتقرير إمكانية وجود قدرة لغوية تعلو فوق قدرة البشر جميعاً، يصبح الاعتقاد في قضية الإعجاز السابق إثباتها غير متناقض مع الاعتقاد في العلم في صورته الحتمية.

هذه الصورة المركزة نطرحها تفصيلياً بنصوصها المرجعية وتحليلاتها الدقيقة في القسم التالي. ولكن يمكن إيجاز منهج الشيخ عبد القاهر في عدة خطوات. **الأولى** هي إنشاء القضية الدينية والقضية العلمية كل في مجالها بشكل كامل، و**الثانية** هي الفصل بين القضيتين كل في مجالها، و**الثالثة** هي إنشاء علاقة رابطة بين القضيتين، وهي علاقة التدرج في القدرة اللغوية بلا حدود.

وكان من نتيجة هذا الأسلوب أن تمكن عبد القاهر من المحافظة على النظرة العربية ـ الإسلامية التي تقول بحدود القدرة الإنسانية ولامحدودية القدرة الإلهية، وفي الوقت نفسه تمكن من الحفاظ على القيمة العلمية للّغة. كما أنشأ نظرية علمية جديدة هي نظرية النظم، التي تمثل أول نظرية تستوفي الشرطين الأساسيين للعلوم الإنسانية في التاريخ، كما سيتضح تفصيلياً في ما بعد.

٣ ـ القصور في تحقيق الاتساق

فالشيخ عبد القاهر في الواقع عالج قضية «دينية ـ علمية» مشتركة، وقد فعل الشيخ عبد القاهر ذلك بشكل كامل وتام، في سابقة ربما ليس لها مثيل آخر في تاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي. ولكن مشكلة الشيخ عبد القاهر كانت في أنه نجح في قضيته أكثر من اللازم، إن جاز هذا التعبير، وذلك بشكل أدى إلى أنه لم يقدم أي تصورات نظرية عن المنهج الذي اتبعه لتحقيق هذا النجاح.

فهو لم يناقش مشكلة العلاقة بين القضايا العلمية والقضايا الدينية، ولم يحاول

أن يخرج عن موضوع بحثه نهائياً ولا أن يناقش قضايا ميتافيزيقية؛ وإنما تعامل مع الموضوع بشكل موضوعي علمي مباشر، وأنجز مهمته بشكل تام، فظهرت مشكلة تفسير كيف نجح في تحقيق هذه النتيجة. فالنقص الأساسي في عمل الشيخ عبد القاهر هو أنه لم ينتبه إلى أهمية قضيته من الناحية المجردة. ولذلك، لم يحاول لا قبل معالجته القضية، ولا بعدها، أن يقدم الصورة المجردة لمعالجته لهذه القضية؛ فكانت النتيجة هي أنه لم ينتبه أحد من معاصريه، وحتى نهاية القرن العشرين الميلادي، إلى أهمية الزاوية المنهجية في عمله.

وفي واقع الأمر، لم يكن منهجه مهماً بالنسبة إلى الفكر العربي ـ الإسلامي القديم، لأن العلم كان يتقدم بقوة نحو الحتمية الكاملة، ولم يكن في مقدور هذا الفكر إيقاف هذا التقدم؛ فكان جل اهتمام هذا الفكر هو الحفاظ على النظرة العربية ـ الإسلامية القديمة، وحمايتها من التحلل بأثر هذه التطورات. كما لم يكن منهجه مهماً بالنسبة إلى الفكر الحديث، ولا ردود الأفعال عليه في الفكر العربي الحديث؛ لأن هذا الفكر اعتنق الحتمية الكاملة. ولذلك لم تكن قضية تحقيق الاتساق بين النظرة العربية والنظرة الحتمية الحديثة مطروحة أصلاً.

ولا يكون منهج الشيخ عبد القاهر مهماً سوى بالنسبة إلى الذين يرون إمكانية تحقيق الاتساق بين النظرة العربية ـ الإسلامية والفكر العلمي المعاصر؛ وهذا لم يكن مطروحاً أصلاً إلا في عصرنا الحالي، في أوائل القرن الحادي والعشرين، بعد ظهور التصورات العلمية الجديدة التي تسمح بتحقيق هذا الاتساق. لذلك، ربما كان من المنطقي ألا يلقى الفكر المنهجي عند عبد القاهر اهتماماً، منذ ظهوره في القرن العاشر، حتى نهاية القرن العشرين؛ وأن يبدأ ذلك الاهتمام مع بدايات القرن الحادي والعشرين.

وبصورة عامة، إذا قلنا إن منهج ابن رشد في تحقيق الاتساق بين الجانبين يتلخص في مقولته في التوافق بين الحق عن طريق المنطق والفلسفة، والحق عن طريق الدين؛ وإن محاولة تحقيق الاتساق عند ابن خلدون تتلخص في إنشاء نظرة عامة واحدة كلية تتسق فيها من خلال الطبيعة الإنسانية الجوانب العقلية العلمية والفلسفية من جانب، والجوانب الدينية والعرفانية من جانب آخر. إذا قلنا ذلك، فإن منهج عبد القاهر الجرجاني يتلخص في تكوين بنية منهجية عليا، تسبق كلاً من المنهج العلمي الذي تعالج بواسطته القضية العلمية، والمنهج الديني الذي تعالج بواسطته القضية الدينية وتهيمن عليهما؛ وفي إطار هذه البنية المنهجية «العليا»، توضع شروط العلاقة بين الجانبين. وبذلك، وفي حدود هذه الشروط،

يمكن معالجة كل منهما بشكل منفصل عن الآخر، وبحسب منهجه الذاتي.

يظهر من هذا العرض المختصر لمنهج الشيخ عبد القاهر، مقارنةً بمنهجي ابن رشد وابن خلدون، كيف يتميز هذا المنهج. فابن رشد قدم هذه البنية المنهجية الكلية، ولكنه قدمها في صورة فصل تام بين الجانبين. وهذا الفصل التام هو موضع الاختلاف بين ابن رشد وعبد القاهر. أما ابن خلدون، فوضع الجانبين في إطار كلي واحد، دون تقديم البنية الكلية «العليا» اللازمة، فكان تقديم هذه البنية هو ما يتميز به عمل الشيخ عبد القاهر.

هذا التقديم الموجز العام كان مهماً من وجهة نظرنا، لربط معالجتنا لمنهج الشيخ عبد القاهر بسياق معالجتنا لموضوعنا في هذا العمل، وهو الاتساق بين النظرة العربية والعلم المعاصر. ولكن هذا التقديم الموجز لا يمثل استعراضاً لمنهج عبد القاهر. ولأنه لا توجد أعمال في الفكر العربي ـ الإسلامي القديم والحديث، تحلل وتفسر البنية المنهجية لأعمال الشيخ عبد القاهر المذكورة؛ فسنقدم في القسم الثالث عرضاً تفصيلياً وتحليليا لهذا المنهج، وذلك حتى يمكن للقارئ أن يحكم بشكل موضوعي على دعوانا بخصوص عبد القاهر، وعلى ما نرتبه عليها من نتائج في سياق هذا العمل.

الفصل السادس

الاستبعاد المتبادل لكل من النظرة العربية والنظرة العلمية الحديثة إلى العالم

مع وصول تحليلنا لتاريخية العلم، وارتباطه بالنظرة إلى العالم إلى هذه النقطة؛ تصبح القضية التي نعالجها في هذا الفصل واضحة. فإذا كان لكل من النظرة اليونانية القديمة والعربية ـ الإسلامية القديمة والغربية الحديثة تصور مختلف عن طبيعة العلم والمنهج العلمي، وكان كل منهم أيضاً مختلفاً عن السمات المميزة للحقبة الجديدة المعاصرة للمعرفة العلمية؛ إذا كان ذلك، فإن القضية القائلة بوجود تعارض بين النظرة العلمية العربية ـ الإسلامية والنظرة العلمية الحديثة تكون من حيث المبدأ مقبولة. فعلى الرغم من أن العلم الغربي الميكانيكي الحديث يمثل درجة أكثر تطوراً من العلم العربي ـ الإسلامي، وأنه ارتكز على المبادئ التي وصل إليها هذا العلم، إلا أنه في ذات الوقت متناقض معه من زوايا عدة.

وإذا كان العلم العربي ـ الإسلامي القديم قائماً على النظرة العربية ـ الإسلامية، وكانت تلك النظرة ما تزال قائمة في اللاوعي العربي، كانت القضية القائلة بوجود تعارض بين النظرة العربية المعاصرة، والعلم الحتمي الميكانيكي الحديث هي الأخرى، مقبولة من حيث المبدأ. ولسوف تكون مهمتنا في هذا الفصل، بيان كيف تكون السمات الحتمية الميكانيكية للعلم الحديث متعارضة مع السمات الأساسية للنظرة العربية المعاصرة، ليس باعتبارها نظرة علمية، وإنما باعتبارها نظرة عامة تقبع في اللاوعي العربي المعاصر.

أولاً: التناقض بين النظرة العربية والنظرة العلمية الحداثية

تعطينا تحليلاتنا السابقة لكل من العلم العربي ـ الإسلامي القديم والعلم الغربي الحديث صورة واضحة عن نقاط الاتفاق والاختلاف والتعارض بين كل من النظرة العربية إلى العالم والعلم الحديث. وتحديد نقاط التعارض بينهما هو أمر هام بالنسبة إلى قضيتنا في هذا العمل لأن نقاط التعارض هذه هي، من وجهة نظرنا، السبب الأساسي وراء التخلف العلمي للمجتمعات العربية ووجود حائل لا واعي في العقل الجمعي نحو الامتناع عن التجاوب مع العلم الحديث.

فعلى الرغم من أن النظرة العلمية العربية ـ الإسلامية القديمة لم تستمر حتى تحقق إنجاز ظهور العلم الحديث إلا أن النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم الكامنة خلفه ما زالت باقية في اللاوعي العربي. وبالتالي، تصبح التعارضات بين الجانبين قائمة على الرغم من اندثار المفهوم العربي ـ الإسلامي القديم للعلم وتحوله إلى تاريخ.

فالمفهوم الحتمي الميكانيكي الذي يتميز به العلم الحديث قائم على نظرة حداثية إلى العالم؛ ولذلك، فهذا المفهوم عند التحليل له تبعات تخرج عن حدود المعرفة العلمية، وترقى إلى التأثير في الإنسان والمجتمع والبشرية بكاملها. ولأن النظرة الحداثية هي نظرة متناقضة بشكل كبير مع النظرة العربية ـ الإسلامية المعاصرة إلى العالم، فستكون المفاهيم الأساسية للعلم الميكانيكي الحداثية متعارضة مع هذه النظرة. وفي السطور التالية، نستعرض هذه التعارضات لإبراز المشكلة التي تعانيها المجتمعات العربية في ما يخص التواؤم مع العلم الحديث(١).

١ ـ مشكلة الردية

الحتمية في الفكر الغربي الحديث، هي مبدأ يفيد بأن هناك مساراً محدداً حتمياً للتغير في الطبيعة، وهذا المسار الحتمي تحدده شروط طبيعية، إذا تحققت، تحقق هذا المسار. والتغير هو على مستويين:

(١) انظر تحليل سمير أبو زيد لمشكلات «السببية» و«الطبيعية» و«قوانين الطبيعة»، و«الحياة»، و«نسبية المعرفة العلمية» في إطار تحليله للعلاقة بين العلم والمعتقدات الدينية، في: سمير أبو زيد، **العلم وشروط النهضة: التصورات العلمية الجديدة والتأسيس العلمي للنهضة العربية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٨)، القسم الثالث، ص ٣٣٤ ـ ٣٤٥. وهذا التحليل هو بمثابة الأساس النظري لمشكلة التعارض بين النظرة العربية والنظرة العلمية الحديثة التي نطرحها هنا.

الأول هو ما نسميه بالمستوى الأفقي، حيث تكون العلاقات بين موجودات في المستوى نفسه؛ مثل العلاقات الميكانيكية المادية، في المستوى المادي، أو العلاقات الكيميائية الطبيعية، في المستوى الكيميائي، أو العلاقات الحيوية، في المستوى الحيوي، ثم العلاقات العقلية في المستوى الإنساني.

أما المسار **الثاني**، فهو ما نسميه بالمستوى الرأسي، مثل العلاقات بين الموجودات المادية، والمركبات الكيميائية، أو بين المركبات الكيميائية والخلايا الحية، أو بين الخلايا الحية والعقل الإنساني.

والنظرة العلمية لفكر الحداثة تفترض أن كل تلك العلاقات محددة مسبقاً بشروط ميكانيكية، هي شروط مواقع الذرات واتجاهها وكمية حركتها. فإذا عرفنا موقع واتجاه وكمية حركة ذرات أي موجود، أمكن من حيث المبدأ طبقاً للقوانين الميكانيكية أن نحدد بشكل حتمي تام طبيعة التغير لهذا الموجود وحالته بعد حدوث التغير.

وهذا يستتبع افتراض مبدأ «الردية»، وهو مبدأ يفيد بأن العقل يمكن «رده» إلى مجموعة الخلايا التي تكوِّنه. فمجرد وضع مجموعة الخلايا المخية بالتنظيم الموجود بالمخ ينتج العقل، ومجرد وضع المركبات الكيميائية العضوية بالتنظيم الموجود بالخلية ينتج الحياة، ومجرد وضع الذرات الفردية بالتنظيم الموجود بالمركبات العضوية ينتج صفاتها الكيميائية.

فالحتمية إذن مرتبطة بالميكانيكية والردية، والعكس، فبدون افتراض العلاقات الميكانيكية وإمكانية رد الوجود كله بما فيه الوجود العقلي والحيوي إلى الذرات المفردة، لا يمكن افتراض الحتمية. إذ في هذه الحالة سوف تكون الحتمية فرضية لا تقبل التحقق منها، وسوف يكون ممكناً افتراض أن الجسيمات يمكنها أن تتحرك بصور متعددة، وبالتالي يكون التغير الناتج من الحركة غير محدد مسبقاً، أي غير حتمي. وفي مثل هذه الحالة، تكون التصورات الخاصة بشروط الحركة غير المحددة مسبقاً، أي الحركة غير الحتمية، متعددة وغير قابلة أيضاً للتحقق منها.

هذا التصور الحتمي الميكانيكي يتناقض بشكل مباشر مع النظرة العربية إلى العالم، التي تقبع في اللاوعي العربي. ففي هذه النظرة هناك قوانين تحكم التغير، ولكنها قوانين عامة ولا تسمح بالتنبؤ الميكانيكي الدقيق بحركة الأجسام، ولا ترتبط بالمبدأ الردي.

فرغم وجود قوانين عامة تحكم العقل الإنساني، إلا أنه لا يمكن رد العقل إلى الخلايا التي تكوِّنه؛ كما لا يمكن التنبؤ بشكل ميكانيكي دقيق بالحالات العقلية وردود أفعالها على المعطيات الخارجية. كذلك، هناك قوانين عامة تحكم العمليات الحيوية في الموجودات الحية، ولكن لا يمكن التنبؤ بشكل ميكانيكي دقيق بكل العمليات الحيوية وردود أفعالها على البيئة.

إضافة إلى ذلك، هذا المفهوم الردي للعقل والحياة يعني ضمناً إنكار خلود النفس، وهو مفهوم أساسي في النظرة العربية ـ الإسلامية. لذلك فاللاوعي العربي، والإسلامي، لا يقبل رد العقل إلى مكوناته المادية، ولا يقبل أيضاً رد الحياة إلى مكوناتها المادية. وقد رأينا سابقاً كيف أنه، عندما حاول ابن خلدون أن يطبق الحتمية الميكانيكية على التاريخ والاجتماع الإنساني، اضطر إلى اتخاذ موقف مزدوج من القدرة العقلية الإنسانية، التي لا يمكن ردها إلى الجانب المادي فقط؛ فأضاف إليها مفهوم النفس غير المادي.

٢ ـ مشكلة الإنسانية

طرح الفكر العلمي الميكانيكي الحديث باعتباره معبّراً عن الموضوعية المطلقة، فالعلم نشاط إنساني محايد يهدف إلى المعرفة الموضوعية بالظواهر الطبيعية والإنسانية؛ ولذلك انفصل هذا الفكر العلمي عن كل من الفكر الفلسفي (الحداثي) والفكر الديني (المسيحي)، ولذلك أيضاً يفترض هذا الفكر دائماً أن العلم كمفهوم محايد لا أثر له في المبدأ الإنساني الذي هو مبدأ أساسي في فكر الحداثة.

ولكن الحقيقة هي على العكس من ذلك، فالممارسة على أرض الواقع بينت كيف يؤدي علم الحداثة، والنظرة العلمية التي يقوم عليها، إلى إلغاء إنسانية الإنسان وتحويلها إلى ظاهرة مادية يمكن التعامل معها ميكانيكياً بواسطة الأسلوب العلمي، مثله مثل أي ظاهرة مادية أخرى.

ظهر ذلك بشكل واضح في الصور المختلفة التي قدمها العلم الحداثي لمعالجة الاجتماع الإنساني، أي علم الاجتماع الغربي الحديث. وقد ظهر ذلك مسبقاً بشكل واضح في الأعمال المعروفة لكوندورسيه **روح القوانين**، وأوغست كونت **الفلسفة الوضعية**، وكارل ماركس **رأس المال**... إلخ. كما ظهر ذلك بشكل عملي في النظام «العلمي» الذي تقوم عليه الدولة «الحديثة»، حيث يتحول المواطنون إلى أجزاء في آلة هائلة هي الدولة، وفي أسلوب تعامل الدولة «الحديثة»

مع سكان «مستعمراتها» من دول العالم الثالث. وهو ما ترتب عليه ردود أفعال واسعة شكلت تياراً واسعاً لنقد الحداثة(٢).

وإلغاء إنسانية الإنسان، في النظرة العلمية الميكانيكية الحديثة، هو أمر ناتج، **أولاً**، من مبدأ الردية الذي سبق استعراضه، **وثانياً**، من مبدأ وجود قوانين كونية شاملة تشمل كل شيء ولا تميز بين مستويات الوجود. فرد الوجود كله إلى الجزيئات المادية يجعل الوجود الإنساني بمثابة أحد أشكال المادة ولا يتميز بأي شيء من الذرات المادية المكونة له؛ ويترتب على ذلك إمكانية أن تحكم الكون كله قوانين شاملة، بحيث يخضع العقل نفسه للقوانين العامة الحتمية الميكانيكية، وكذلك السمات الحيوية والميكانيكية. وهذا التصور يلغي بشكل مباشر مبدأ الإنسانية؛ فبدلاً من أن يكون مبدأ الحتمية المعتمد على الردية مجرد تصور ـ ولكنه يترك العقل الإنساني يتعامل مع العالم بحسب قوانينه الخاصة ـ أصبح العقل نفسه خاضعاً للقوانين الكلية الميكانيكية.

ونتيجة لهذا التصور، نشأت نظريات علم النفس السلوكية القائمة على فكرة وجود قوانين عامة ميكانيكية، وكذلك نشأت نظريات علم الاجتماع القائمة أيضاً على نفس الفكرة العامة التي تلغي الوجود الإنساني وتحوله إلى مجرد مكون في آلة ميكانيكية هائلة هي المجتمع. وينتج من إلغاء الوجود الإنساني وتبعيته للقوانين المادية الكونية الشاملة، نتيجة أخرى هي انتفاء الحرية الإنسانية.

ومشكلة الحرية هي باعتراف المفكرين الغربيين أنفسهم المشكلة الجوهرية في فكر الحداثة؛ إذ من الواضح أن أي تصور حتمي ميكانيكي للطبيعة، بما فيها من موجودات مادية وحيوان وإنسان، لا يمكن أن ينتج تصوراً للإرادة الحرة للإنسان. وبهذا المعنى، تكون كل مبادئ الحداثة المعتمدة على قدرة العقل الإنساني، وتكريس الحرية الإنسانية، ونقد كل المعارف السابقة؛ خالية من المعنى.

وقد ظهرت بطبيعة الحال تصورات فلسفية عميقة في الفكر الغربي، تحاول أن تنشئ نوعاً من الاتساق بين فكر الحداثة ومبدأ الحرية الإنسانية؛ منها ما حاول أن يثبت أنه لا يوجد تناقض بين مبدأ الحرية ومبدأ الحتمية، ومنها ما حاول أن

(٢) انظر في هذا الخصوص الأعمال المتعددة لعبد الوهاب المسيري التي تظهر بشكل واسع وتفصيلي قضية لاإنسانية العلم الغربي الحديث، على العموم، ومادية علم الاجتماع الغربي على الخصوص. بالنسبة إلى شرح تفصيلي لهذه القضية، انظر: عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ٢ ج (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢)، ص ٣٩ ـ ٥١.

ينشئ مبدأ يفيد بإمكانية أن يكون الوجود حتمياً على المستوى المادي الطبيعي، ولكنه غير حتمي على المستوى العقلي الإنساني. ويمكن القول بثقة، اليوم، إن فكر الحداثة لم يتمكن من تجاوز مشكلة الحرية، وأنها ربما تكون المشكلة الفلسفية الأساسية التي سيتفكك بسببها فكر الحداثة. إذ من الواضح أنه لا بد من افتراض مبدأ الحرية في الوجود كله، إذا أردنا أن نؤسس بشكل عقلاني فلسفي صحيح لمبدأ الحرية الإنسانية.

ويظهر التناقض بين هذه النظرة والنظرة العربية ـ الإسلامية بشكل أوضح، حينما نتبين أن مبدأ الحرية في هذه الأخيرة مؤسس بشكل مختلف. فالنظرة الإسلامية القديمة هي نظرة لاحتمية، وتفترض ضمناً، وهذا أمر يحتاج إلى مناقشة تفصيلية، مبدأ الحرية في الوجود كله وليس في الوجود الإنساني فقط.

ذلك أننا إذا التزمنا بالمعيار الذي طرحناه هنا بخصوص تعريف مفهوم النظرة إلى العالم، وبالتحليل الذي قدمناه لعناصر النظرة الإسلامية، الكامنة في اللاوعي العربي؛ سنجد أن مفهوم الحساب في الآخرة، ومبدأ الثواب والعقاب، هو مفهوم قائم على أساس الحرية الإنسانية، باعتبارها المفهوم الجوهري في هذه النظرة(٣).

وبغض النظر عن المشكلات الفلسفية والدينية الناتجة من محاولات تفسير هذا التصور الإسلامي الأساسي؛ فإن مفهوم الحرية الإنسانية على الأقل، في نهاية الأمر، هو مفهوم أساسي في النظرة العربية ـ الإسلامية القديمة والمعاصرة، وهذا المفهوم يتناقض تناقضاً مباشراً مع مفهوم الحتمية في فكر الحداثة.

فمبدأ القوانين الكلية للوجود، كما أسلفنا أعلاه، ليس موجوداً أصلاً في الفكر العربي ـ الإسلامي القديم، وهو إضافة خالصة لفكر الحداثة الغربية. ولذلك، فالفكر الإسلامي لا يطرح فكرة قوانين النفس والاجتماع والتاريخ إلا بصورة جزئية، غير كلية، وليست ميكانيكية وليس باعتبارها جزءاً من القوانين الطبيعية الكلية. ففي نهاية الأمر، هناك فروق جوهرية بين القوانين التي تحكم الموجودات المادية، وتلك التي تحكم الوجود الإنساني.

---

(٣) الاختلاف في الفكر الإسلامي بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار هو اختلاف في التفسير وليس في المبدأ ذاته، إذ يعد إنكار الثواب والعقاب في الآخرة خروجاً على هذه النظرة، على الرغم من أنه أمر بطبيعة الحال تكفله حرية العقيدة.

وهنا أيضاً، من خلال مشكلة الإنسانية، يظهر التناقض المباشر بين العلم الغربي الحديث، والنظرة العربية إلى العالم. العلم الغربي الحديث، في واقع الأمر، يلغي الإنسان، من خلال تحويله إلى آلة أو جزء في آلة ميكانيكية. هذا في حين إن النظرة العربية المعاصرة المرتكزة على النظرة الإسلامية القديمة، تضع مكاناً خاصاً للإنسان متميزاً من الطبيعة المادية، وله وظيفة معينة، هي إعمار الأرض، وله مسؤوليات معينة هي المسؤوليات الأخلاقية.

٣ ـ مشكلة ماوراء المادة

طُرح العلم الحتمي الميكانيكي الحديث، أيضاً، باعتباره تفسيراً لكل شيء في الوجود؛ ويشمل ذلك الوجود الإنساني، والمخلوقات الحية. ووصل هذا الطرح، النظري، إلى قمة اكتماله كتصور «علمي ـ فلسفي» في القرنين الثامن والتاسع عشر، حيث ساد العلم الميكانيكي النيوتوني. وعلى الرغم من ذلك، بقيت مشكلة لم تحل حتى عصرنا الحالي في بدايات القرن الحادي والعشرين، هي مشكلة تفسير العقل الإنساني، على العموم، والوعي الإنساني على الخصوص.

وبانضمام مشكلات تفسير ميكانيكا الكم وسلوك الجسيمات دون الذرية، التي لم تحل أيضاً حتى الآن، وسنستعرضها بشكل تفصيلي في القسم التالي؛ أصبحت هناك مشكلتان أساسيتان أمام التفسير المادي للكون. وانفتح نتيجة لذلك القسم مرة ثانية للتساؤل عن الوجود «ماوراء المادي».

على التوازي مع هذه التطورات، كانت محاولات التأسيس العلمي في المجتمعات العربية الحديثة والمعاصرة، خلال القرن العشرين، تواجه مشكلة مماثلة، على الأقل من حيث الشكل؛ هي مشكلة ماوراء المادة. فالنظرة العربية ـ الإسلامية تتضمن مفاهيم ترتبط بماوراء المادة. لذلك كان الشرط الأساسي لتأسيس أي مفهوم جديد في هذه المجتمعات، هو ألا تتضمن تناقضاً مباشراً مع مثل هذه المفاهيم.

من هذه المفاهيم، مثلاً، القدرة الإلهية المطلقة وأن المستقبل بيد الله. ومنها أن المعجزات الطبيعية هي، من حيث المبدأ، ممكنة، حتى ولو اقتصرت على الرسل الذين انتهى عهدهم بنزول الرسالة المحمدية. ومنها أن الروح خالدة وتصعد إلى بارئها بعد الموت لتحاسب ثواباً أو عقاباً. وكل هذه المفاهيم يتضمن علاقات مباشرة بين الكون «المادي» ووجود «ماوراء مادي». فلو اقتصر الأمر على الاعتقادات الدينية بدون علاقة اتصال مع العالم المادي، لما كان هناك مشكلة؛

ولكن المشكلة هي أنه من الضروري أن يكون بعض الكيانات «ماوراء المادية» جزءاً من نظرتنا العلمية إلى العالم.

والتصور الذي ساد أثناء محاولات التحديث، هو أنه يمكن للفرد العربي أن يؤمن بالنظرة المادية للعلم، وأن يظل في الوقت نفسه مؤمناً بمفاهيمه «ماوراء المادية»، وأن يكون ذلك من خلال الفصل بين الممارسات العلمية في المدرسة والمعمل والمؤسسة، والممارسات العملية في الحياة الواقعية. وهو ما يعني الازدواجية في النظرة إلى العالم، ما بين نظرة ترفض ماوراء المادة، ونظرة تفرض الاعتقاد في هذا الوجود. ومبدأ الازدواجية في النظرة إلى العالم، كما أوضحنا سابقاً، غير قابل للتحقق إلا بشكل شديد المحدودية، سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى المجتمع.

نتيجة لهذا الموقف، كان جوهر المشكلة التي قابلت عملية التأسيس هو أن العلم الميكانيكي الحديث ينفي بشكل حاسم أي وجود «وراء مادي» للكون؛ ولذلك، كان من اللازم أن يتنازل العقل العربي، ليس فقط على مستوى العقل الواعي، وإنما أيضاً العقل اللاواعي، عن الاعتقاد في هذه المفاهيم، حتى تتحقق عملية التأسيس. ولأن هذا لم يحدث، لم يتأسس العلم في المجتمعات العربية، ليس فقط على مستوى العقل اللاواعي، وإنما أيضاً على المستوى الواعي، واستقر التعارض بينهما في العقل العربي.

ربما يرى البعض أن مشكلة «ماوراء المادة» هي مشكلة قائمة دائماً، ولا يمكن تجاوزها بأي حال، ولكن الحقيقة غير ذلك. ولسوف يتبين في الأبواب التالية من هذا العمل أنه يمكن أن تظهر تصورات أخرى للعلم غير ميكانيكية ولا تنفي بشكل حاسم، أو تثبت، الوجود وراء المادي. وهذه هي التصورات التي تعتمد مبدأ «الطبيعية» بدلاً من مبدأ الميكانيكية. لذلك، فواقع الأمر هو أن هذه المشكلة هي مشكلة متعلقة فقط بالعلم الميكانيكي، وتمثل أحد العناصر الجوهرية للتعارض بين النظرة العربية ـ الإسلامية للعلم الحديث، التي لم يكن ممكناً تجاوزها وتأسيس العلم الحديث في هذه المجتمعات.

ثانياً: الأثر النفسي لهذا التناقض في الفرد العربي

في هذا الجزء من العمل، يظهر بشكل واضح السبب وراء اهتمامنا بالعلاقة بين النظرة إلى العالم، وأثر هذه النظرة في تعامل الفرد، ومن ثم المجتمع، مع العالم. ويظهر كذلك السبب وراء عرضنا التفصيلي أعلاه للبحث الهام المعنون

«سيكولوجية النظرة إلى العالم». فقد انتهى هذا الاستعراض إلى نتيجة علمية تقرر أن عدداً كبيراً من الأبحاث يشهد لفكرة أن الثقافة عموماً، والنظرة إلى العالم خصوصاً؛ تشكل المعرفة والمشاعر والسلوك وتوجه فيها الانتباه، مؤثرة بذلك في الميتافيزيقا، و«توجه بصمت الإبستيمولوجيا، أي الاعتقادات عمّا هو مهم أن نعرف، وكيف يمكن اكتساب المعرفة». ثم تملي الإبستيمولوجيا التطور والتطبيق للعمليات المعرفية على حساب الآخرين؛ وأن النظرة إلى العالم تشغل مكان المصدر في المعرفة، بالنسبة إلى المكونات الأخرى الجزئية للمعرفة؛ وأن الاختلافات في المعرفة هي أمر ناتج من اختلافات عميقة مستقرة في التصورات عن الواقع وعن النظرة إلى العالم(٤).

فإذا طبقنا هذه النتيجة «العلمية» على الفرد العربي، ومن ثم المجتمع العربي، ستكون أن النظرة العربية المعاصرة إلى العالم، الكامنة طبيعياً في لاوعي الفرد العربي، تشكل المعرفة التي يكتسبها هذا الفرد، وتوجه بصمت نظرته الإبستيمولوجية عن كيف يمكن اكتساب المعرفة، ثم تملي عليه نظرته الإبستيمولوجية هذه مفهومه للتطور والتطبيق للعمليات المعرفية المختلفة.

فالفرد العربي، في ظل هذه النتيجة، سوف يرتكز في ما يخص مفهومه للعلم، على نظرته الإبستيمولوجية الخاصة الكامنة في اللاوعي. وبالنظر إلى ما انتهينا إليه أعلاه من تناقض جوهري في المفاهيم العلمية بين النظرة العربية والنظرة الغربية الحديثة، فإن النتيجة، طبقاً لذلك، هي أن يرفض هذا الفرد النظرة الغربية، وينحاز إلى نظرته الكامنة في اللاوعي الفردي والمجتمعي.

وهنا يصبح طرحنا الأولي، كفرضية تحت الاختبار، للتعارض بين النظرة العربية والنظرة الغربية كتفسير للتخلف العلمي والتكنولوجي للمجتمعات العربية، تصوراً مؤسساً نظرياً ومؤيداً تجريبياً. ورغم أن الفرضية العلمية يجب أن تخضع للنقد العلمي وللاختبار التجريبي لفترة، قبل أن تصبح أمراً مسلماً به في المجتمع العلمي ـ وهو ما لم يحدث بطبيعة الحال حتى الآن في فرضيتنا هذه ـ إلا أن التحول من مرحلة الفرض العلمي إلى مرحلة التبرير العلمي يمثل مرحلة هامة نحو تحول الفرض إلى نظرية. وفي حالتنا هذه، يعتبر القرن الماضي بمثابة دليل واختبار تجريبي على صحة نظريتنا هذه، وإن كان يمثل اختباراً سلبياً. أما المستقبل، فيمكن أن يحمل نوعاً من الاختبار الإيجابي للنظرية.

---

(٤) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب، البند رابعاً: «عناصر النظرة إلى العالم».

ذلك أنه إذا قامت أعمال عربية تشارك في تحولات الفكر العلمي «الإبيستيمولوجي» الإنساني المعاصر، انطلاقاً من النظرة العربية؛ فإن مدى الاستجابة لمثل هذه الأعمال في المجتمعات العربية سيكون بمثابة الاختبار الإيجابي لهذه الفرضية. ومن الضروري، حتى يتحقق مثل هذا الاختبار الإيجابي، أن يستوفي الشرطين الأساسيين:

الأول أن ينطلق من النظرة العربية المعاصرة الكامنة في لاوعي المجتمع العربي نفسه، وليس لاوعي المثقف أو المفكر نفسه.

والثاني، هو أن تحقق هذه الأعمال المشاركة الكاملة مع الفكر الإنساني المعاصر، ولا تقدم نفسها باعتبارها فكراً محدوداً لفئة معينة «عربية». وتحقيق هذين الشرطين سيكون موضوع الجزء التطبيقي، وهو القسم الرابع والأخير من هذا العمل.

ثالثاً: سمات الرفض العربي للعلم الحداثي

لا يعد الماضي فقط دليلاً تجريبياً على صحة فرضيتنا التي نطرحها في هذا العمل، التي تفسر التخلف العلمي والتكنولوجي للمجتمعات العربية، وإنما الحاضر أيضاً. فالحاضر يقدم لنا مظاهر (أو ظواهر) الرفض العربي للعلم الحداثي، في صورة ردود أفعال مجتمعية مختلفة، لا يمثل فيها التخلف العلمي سوى أحد هذه المظاهر فقط.

١ ـ التخلف العلمي والتكنولوجي

التخلف العلمي والتكنولوجي العربي المعاصر هو أمر نحياه جميعاً بشكل مباشر، ولا يحتاج إلى دليل. فمن قبيل تقرير الواقع المعيش، بلا أي مبالغة أو تضخيم، القول إن المجتمعات العربية حالياً في بدايات القرن الحادي والعشرين الميلادي، في عصر ظهرت فيه إمكانات تكنولوجية تقترب من الخيال في مجالات الحاسب الآلي ووسائل الاتصال وتكنولوجيا الفضاء والطاقة النووية وتكنولوجيا النانو وتكنولوجيا الصواريخ... إلخ؛ لا تشارك في البحث العلمي الإنساني ولا تشارك في تطوره العلمي والتكنولوجي.

من الناحية العملية، يمكن اعتبار كل المجتمعات العربية دون استثناء، عالة على البشرية. وإذا كان التطور العلمي والتكنولوجي مرهوناً بوجود منظومة مجتمعية متكاملة من دور للتعليم الأساسي، ثم معاهد وكليات علمية عليا، ثم مراكز

للبحث والدراسات العلمية المتقدمة، ثم شركات ومؤسسات ممولة للبحث العلمي ومستهلكة له، ثم هيئات رسمية مهمتها التخطيط والتنسيق لهذه المنظومة المجتمعية المتكاملة؛ إذا كان ذلك، فالواقع أيضاً هو انعدام وجود هذه المنظومة، أو ما يقترب منها، في المجتمعات العربية.

كل هذه العناصر المكونة للمنظومة العلمية المتكاملة موجودة في المجتمعات العربية المعاصرة جميعها، ولكن من ناحية الشكل فقط. أما من ناحية المضمون، فليس لدينا تعليم أساسي جيد، ولا جامعات علمية بالمستوى المناسب، ولا مراكز دراسات عليا أو مراكز أبحاث علمية بالمعنى الصحيح للكلمة، ثم أيضاً لا تهتم مؤسساتنا الاقتصادية، رغم ضخامتها، بتمويل البحث العلمي أو التطبيقات التكنولوجية، ولا تهتم الدولة لا بتمويل البحث العلمي، ولا بوضع أولوية لتنفيذ السياسات العلمية الصحيحة.

يذكر عادة أن المشكلة ترجع إلى الحكومات العربية، التي ترتكز على الأيديولوجيا، وتضع الأولوية في استمرارها في الحكم. وإلى أن الحكم ليس بيد المثقفين، وإنما في يد نخب قبلية أو عسكرية، هي بطبيعتها غير قادرة على إدراك الأهمية الجوهرية للبحث العلمي؛ الأمر الذي ينعكس على الضعف الشديد في نسبة تمويل البحث العلمي من قبل الحكومات، مقارنة بالدخل القومي. هذا صحيح بطبيعة الحال، ولكنه غير كافٍ لتفسير الانسحاب التام للفرد والمجتمعات العربية، من البحث العلمي والتكنولوجي المعاصر.

فكل ما نعانيه حالياً، كان موجوداً وأكثر منه إبان عصر النهضة الأوروبية، قبل ظهور الدولة الأوروبية الحديثة في نهايات القرن الثامن عشر. فلم تكن هناك حكومات تمول البحث العلمي، ولم تكن هناك منظمات حكومية مهمتها التنسيق بين عناصر البحث العلمي، ولم يكن الدخل المادي للفرد العادي أو للعلماء عالياً، بحيث يتفرغ لممارسة البحث العلمي. ولكن بدلاً من ذلك، كان هناك «إيمان» بالعلم، وأفراد موجودون في مؤسسات تعليمية بمستوياتها المختلفة مؤمنون بالعلم، وتجار وأصحاب أعمال مؤمنون بالعلم، وأيضاً شخصيات حاكمة أو أمراء مؤمنون بالعلم.

وليس هذا فقط، إنما كانت هناك معارضة شديدة أيضاً من الكنيسة (أو قسم منها على الأقل)، التي كانت لها سطوة شديدة في هذا العصر، وكان العلماء يعملون تحت التهديد المعنوي وأحياناً المادي. ومع ذلك، في ظل هذه

الظروف، تقدم البحث العلمي في أوروبا ما قبل الدولة الحديثة تقدماً مذهلاً.

الفارق الأساسي هو في «الإيمان» بالعلم من عدمه؛ ففي حالة الفرد الغربي الذي كان يعيش في أوروبا عصر النهضة، كانت نظرة الحداثة، التي كانت حديثة فعلاً في ذلك العهد، متسقة ومتوافقة مع النظرة العلمية التي كان مطلوباً وقتها أن تنتشر وتؤتي ثمارها؛ فكان الفرد الأوروبي مؤمناً فعلاً بالعلم باعتباره وسيلة الخلاص، لأنه كان في نظره الوسيلة الصحيحة لإعادة الاتساق إلى نظرته إلى العالم. فكانت استجابته للتحول إلى العلمية، إن جاز التعبير، استجابة تلقائية طبيعية نابعة من العقل الباطن، لا من الإقناع العقلي الظاهري.

وفي المقابل، تمثل هذه النظرة العلمية الحديثة تعارضاً تاماً مع النظرة العربية الحديثة والمعاصرة إلى العالم. لذلك، كما أوضحنا سابقاً مراراً، أدت إلى وجود تناقض داخلي، في لاوعي الفرد العربي؛ وبالتالي أدت إلى تعميق عدم الاتساق بينه وبين العالم. وبالتالي، كانت الدعوة إلى العلمية، بهذا المعنى، مجرد عمل عقلاني خارجي لا يصل إلى وجدان الفرد العربي وشعوره الداخلي. فلم يؤمن هذا الفرد، في أي وقت من الأوقات، بأن العلم هو وسيلة الخلاص الأساسية بالنسبة إليه؛ وبالتالي لم يخلص له أبداً.

٢ ـ الانفصال بين التصورات العلمية والواقع

إحدى السمات الأساسية للمجتمعات العربية، التي تعبر بشكل واضح عن التعارض الكامن في اللاوعي العربي بين النظرة العربية والعلم الحديث؛ هي ظاهرة الانفصال بين التصورات والأنظمة العلمية من جهة، والواقع المجتمعي من جهة أخرى. ففي كل عنصر من عناصر تحقق العلم في المجتمع، المذكورة أعلاه، لا نجد فقط مجرد انخفاض شديد في كفاءة المنظومة ككل، وفي أفرادها؛ وإنما نجد أيضاً انفصالاً بين ما يمارسه الأفراد في هذه المنظومات، وأدائهم في واقعهم المجتمعي.

فعلى سبيل المثال، هناك علماء كثيرون في المجتمعات العربية، وجزء كبير منهم يمارس البحث العلمي بشكل صحيح وبشكل مستمر ومنظومي. ولكن الغالبية العظمى منهم، في حياتهم الطبيعية في المنزل، وفي الطريق، وفي معاملاتهم الشخصية مع أصدقائهم وزوجاتهم؛ لا يفكرون بشكل علمي. وإنما هم يتعاملون في هذا المجال العام المنفصل عن مجال عملهم الأصلي، بحسب

نظرتهم الطبيعية إلى المجتمع. فيصبحون، في كثير من الأحوال، بعيدين عن روح الموضوعية والعقلانية والتجريبية والاعتماد على استقراء الحوادث. . . إلخ من السمات العلمية. فالبحث العلمي وظيفة مهمتها أن تدر الدخل، وليست هدفاً في ذاته نابعاً من أعماق اللاوعي الفردي.

والأمر بالمثل في باقي عناصر المنظومة العلمية؛ فالمعلمون يعلمون العلم ولكنهم لا يتصرفون طبقاً لمقتضياته، فالتعليم وظيفة وليس إيماناً بقيمة العلم؛ والمدرسة والجامعة التي تتمثل مهمتها الأساسية في نشر وتعليم المعرفة العلمية، لا تدار بشكل علمي، وإنما تدار إما طبقاً للتوجهات السياسية للدولة، أو طبقاً للمصالح الشخصية للقائمين عليها. ومراكز البحث العلمي، التي تكمن مهمتها الأساسية في الاستجابة لمتطلبات الوحدات الاقتصادية في المجتمع، تقوم بأبحاث علمية كثيرة، وتمنح ألقاباً علمية كثيرة، ولكنها في نهاية الأمر لا تحول ما تنتجه من أبحاث إلى تطبيقات في الواقع، وإنما في كثير من الأحيان تخضع هذه الأبحاث لمتطلبات بعيدة عن الواقع المجتمعي.

أي أنه حتى هذا القدر المحدود من الكفاءة الموجود في الجوانب المختلفة للمنظومة العلمية في المجتمعات العربية سطحي خارجي لا علاقة له بحياة الفرد أو المجتمع الواقعية. فبغض النظر عن الكفاءة المنخفضة، ليس العلم سوى دور أو وظيفة مطلوب أداؤها، سواء بالنسبة إلى الفرد، أو إلى أي منظومة مجتمعية. ولا يوجد أي نوع من التطابق بين هذا الأداء والواقع الذي يرتبط بالفرد أو بالمنظومة. في الواقع، إن هذا الانفصال يعبر بشكل مختلف عن المشكلة الحقيقية الكامنة في اللاوعي الفردي والمجتمعي العربي، وهي التعارض مع العلم الغربي الحديث، والرفض الكامن له؛ لأن الذي يسيطر على حياة الإنسان العادية هو نظرته اللاواعية للعالم، وهي هنا معادية للعلم، فتنتج هذا الانفصال بين الحياة العلمية والواقع.

٣ ـ فشل النظم المجتمعية العربية

النظم المجتمعية في المجتمع الحديث هي في الواقع نظم علمية. والفرق بين النظم المجتمعية التقليدية، القبلية أو العنصرية أو التراتبية الدينية، ونظم الدولة الحديثة، هو في أن النظم التقليدية موروثة؛ أما النظم الحديثة، فتقام على العقل (أو العلم). والنظم المجتمعية في المجتمعات العربية جميعاً، سواء على المستوى السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، هي نظم، من حيث الشكل، حديثة.

فعلى سبيل المثال، إنشاء حكومة مكونة من وزارات مختلفة، ثم تقسيم الوزارات إلى هيئات، واستخدام الأساليب الإدارية الحديثة في تنظيم هذه الهيئات... إلخ؛ كل ذلك يمثل عناصر في النظام السياسي الحديث. والنظم الإدارية التي تقوم من خلالها هذه العناصر بعملها هي نظم علمية بشكل كامل، وتدرس في المعاهد المختلفة، سواء المختصة بعلم الإدارة أو المختصة بالعلوم السياسية.

كذلك، يمتلك كل الدول العربية نظماً اقتصادية شبه متكاملة، بعضها يتبع النظام الرأسمالي، وبعضها ما يزال يتبع، بشكل جزئي، النظام الاشتراكي ذا الاقتصاد الموجه. ولكن في نهاية الأمر، في كل منهما يدار النظام الاقتصادي بكل عناصره الكبرى والصغرى، ونظمه الرقابية والقانونية، وارتباطه بالسوق وقيمة العملة... إلخ؛ كل ذلك يدار من خلال منظومة علمية حديثة.

وبالشكل نفسه، تمثل النظم المجتمعية المختلفة العديدة، سواء كانت نظماً تعليمية أو ترفيهية أو إعلامية أو خاصة بالمجتمع المدني أو خاصة بالصحة العامة... إلخ؛ جميعها تدار بواسطة نظم علمية حديثة.

ولكن على الرغم من أن كل تلك النظم، بغض النظر عن مشكلات النظام السياسي في هذه الدولة أو تلك، نظم علمية حديثة؛ إلا أنها تحقق في كل الدول العربية فشلاً شبه تام، ويترجم ذلك من خلال مؤشرات التنمية المجتمعية المعروفة. وإذا استبعدنا عامل الثروة النفطية التي يتمتع بها عدد من البلدان العربية، سوف يؤدي المقياس الموضوعي لأداء النظم المجتمعية العلمية العربية إلى الحكم بالفشل على علمية هذه النظم.

هذه النظم تدار بواسطة أفراد؛ ومع تسليمنا بالأثر السلبي للسلطة التي تحكم على أسس أيديولوجية، وتهتم في الأساس باستمرار الحكم، وتختار أهل الثقة وليس أهل الخبرة؛ إلا أن ذلك لا يكفي لتفسير الفشل العلمي لهذه النظم. فليس هناك ما يمنع الفرد من الإيمان بأداء العمل بشكل علمي صحيح لمجرد إيمانه بالعلم، وأنه في مصلحة المجتمع وفي مصلحته هو أيضاً؛ حتى ولو كان لا يحصل على الدخل الذي يستحقه مقابل عمله.

فشل الأنظمة العربية هو في جزء منه ناتج من أساليب الحكم القبلية والدكتاتورية غير الديمقراطية التي تحتاج إلى أعوان من القبيلة نفسها، أو الديانة نفسها، أو الأيديولوجية نفسها. وهؤلاء الأعوان ليس ضرورياً أن يكونوا على قدر

المسؤولية والكفاءة التي تحقق النظام العلمي القائم بشكل صحيح، ولكن في الواقع هذا ليس كل شيء، وإنما هذا الفشل في جزء آخر ناتج من النقص في إدراك قيمة العلم بالنسبة إلى كل فرد في المجتمع، حتى ولو كان يدار بشكل غير صحيح. إذ ليس هناك من معنى لزيادة معاناة الإنسان في المجتمع العربي، نتيجة لعدم أداء الآخرين عملهم بشكل علمي صحيح، كإضافة إلى المعاناة الناتجة من كبت الحريات وانخفاض مستويات المعيشة وانتشار الجهل والفقر والمرض والوقوع لقمة سائغة للدول الغربية الاستعمارية المعاصرة. فالنتيجة الطبيعية لعدم قيام الموظف والمهندس والطبيب والفني والمدير والمحاسب. . . إلخ بعمله، هي زيادة المعاناة للجميع. ولا معنى لقبول زيادة المعاناة للمجتمع المقهور مسبقاً نفسه، إلا نقص الوعي بقيمة العلم في خفض هذه المعاناة، ومساعدة المجتمع على تخطي مشكلاته الكبيرة.

٤ ـ الحركات الإسلامية

الحركات الإسلامية في المجتمعات العربية المعاصرة كظاهرة سياسية ودينية ومجتمعية في الوقت نفسه، لا يمكن تفسيرها بشكل بسيط، واختزالها في تصورات أحادية الجانب، وتفسيرها على أسس أيديولوجية. فهذه الحركات متعددة من جوانب عدة سياسية واجتماعية ومذهبية، ولها عمق مجتمعي وتاريخي، كما إنها جزء من التطورات السياسية والمجتمعية العربية، وهي تمثل فعلاً ورد فعل في الوقت ذاته بالنسبة إلى هذه التطورات.

ما يخص قضيتنا المطروحة في هذا العمل، بالنسبة إلى هذه الحركات، هو أنها من زاوية معينة تمثل أحد جوانب التعبير عن التناقض بين العلم الحديث، والنظرة العربية إلى العالم. فإذا كان العلم الغربي الحديث الذي يتسم بالحتمية والميكانيكية وإلغاء الوجود الإنساني وما وراء الطبيعة، من الناحية النظرية على الأقل، متناقضاً مع النظرة العربية الإسلامية، فمن الطبيعي أن تنشأ في هذه المجتمعات ردود أفعال تدافع عن هذه النظرة. ولن تكون ردود الفعل هذه سوى دفاع عن النظرة الإسلامية إلى العالم. وإذا لم تكن هذه النظرة قد تطورت بشكل متسق مع العلم الحديث ومع الواقع الحديث، فلن يكون رد الفعل هذا سوى الدعوة إلى الالتزام بالفهم والصورة القديمة لهذه النظرة.

فالحركات الإسلامية بأنواعها المختلفة ليست في واقع الأمر سوى رد فعل في اللاوعي المجتمعي على الرفض الكامن فيه للعلم الغربي الحديث والنظم

المجتمعية المرتكزة عليه. هذا الرفض هو في الواقع للنظرة الغربية الحديثة جميعها، ولكن المجتمعات العربية لم تستقبل في واقع الأمر من هذه النظرة الحديثة سوى النظم العلمية الغربية الحديثة.

ذلك أن المحاولة الأولى للنهضة العربية منذ الثلث الأول للقرن التاسع عشر الميلادي، ارتكزت على المزاوجة، أو التوفيق، بين النظرة الإسلامية القديمة والنظم (العلمية) الغربية الحديثة. فالعنصر الدخيل الحقيقي على المجتمعات العربية، كان هذه النظم العلمية الغربية الحديثة. وحيث إن العلم الغربي الحديث يتناقض مع النظرة العربية ـ الإسلامية، فكان من المحتم أن ينشأ رد فعل غير واعٍ، تعبيراً عن هذا التناقض، وكان رد الفعل غير الواعي هذا هو الحركات الإسلامية في صورها المختلفة.

هذا التحليل هو تحليل نفسي مرتكز على المفهوم الذي طرحه البحث السابق استعراضه، وهو «سيكولوجية النظرة إلى العالم». وهذا التحليل نفسه يفيدنا أيضاً بأنه إذا أمكن إزالة التعارض بين النظرة العربية المعاصرة والعلم، فإنه تلقائياً سيتوقف جزء كبير من ردود الفعل الدفاعية المتمثلة في الحركات الإسلامية. بمعنى آخر، إن تحقيق الاتساق بين النظرة العربية والعلم، وهو موضوع عملنا هذا، يؤدي، بدرجة ليست قليلة، إلى معالجة مشكلة عدم الاتساق التي تعانيها مجتمعاتنا العربية المعاصرة. وفي الوقت نفسه، يؤدي إلى معالجة مشكلة الانقسام المجتمعي بين حركات إسلامية وخلفية مجتمعية داعمة لها، ونخبة مثقفة متغربة محدودة ومنفصلة عن المجتمع.

القسم الثالث

النظرة العربية والنظرة العلمية المعاصرة إلى العالم

أنشأنا في القسم **الأول** مفهوم النظرة العربية إلى العالم، على العموم، ومفهوم النظرة المعرفية العربية إلى العالم، على الخصوص؛ ثم أنشأنا في القسم **الثاني** مفهوم تاريخية العلم وتبعيته لنظرتنا إلى العالم. وتأسيساً على هذين المفهومين، أثبتنا في نهاية القسم التعارض بين النظرة العربية إلى العالم والعلم بمعناه الحتمي الميكانيكي الحديث.

الخطوة **الثالثة** نحو تحقيق الهدف من هذا العمل، وهو الاتساق بين النظرة العربية والعلم المعاصر، هي طرح النموذج الذي سنعتمد عليه لإنشاء العلاقات اللازمة لتحقيق هذا الاتساق. وكما أوضحنا أعلاه، فقد اتخذنا للأسباب السابق ذكرها منهج الشيخ عبد القاهر الجرجاني في معالجته قضية الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم**، كنموذج نرتكز عليه لتحقيق هذا الهدف. وقد أطلقنا على هذا النموذج نموذج «الفصل ـ الوصل».

لذلك سنقوم في **الفصل السابع** بالاستعراض التفصيلي لمنهج الشيخ عبد القاهر، وإثبات دعاوانا بخصوصه، انطلاقاً من نصوص الأعمال ذاتها، ومن تحليلاتنا المبنية عليها؛ وهذا يؤهلنا لمعالجة قضية الاتساق.

ولكن قبل أن نشرع في معالجة قضية الاتساق، نحتاج إلى أن يسبق ذلك موضوعان مهمان:

الأول هو استعراض المحاولات الحديثة لتحقيق الاتساق بين النظرة العربية والعلم خلال القرن العشرين، وذلك بهدف الوقوف على آخر ما وصل إليه الفكر العربي الحديث والمعاصر بخصوص القضية التي نعالجها؛ وهو أمر هام، لأنه يكشف عن مدى الاختلاف بين معالجتنا هذا الموضوع في هذا المؤلف من جهة، والمحاولات السابقة من جهة أخرى؛ وهذا هو موضوع **الفصل الثامن**.

و**الثاني** هو عرض صورة موجزة لمفهوم العلم المعاصر؛ فعلى الرغم من أن

عرض التصورات العلمية الجديدة المعاصرة هو عمل واسع ومحله هو عمل آخر، إلا أنه من المهم، لكي نحافظ على البنية المنطقية للعمل، أن نستعرض بشكل موجز، ارتكازاً على أعمالنا السابقة، العناصر الجوهرية لهذه التصورات؛ وذلك لأن تحقيق الاتساق بين هذه التصورات والنظرة العربية سوف يعتمد على المقارنة بين العناصر الجوهرية في كل من الجانبين؛ وهذا هو موضوع **الفصل التاسع**، والأخير في هذا القسم.

الفصل السابع

نموذج عبد القاهر الجرجاني

سبق لنا أن عرضنا في **الفصل الخامس** من هذا العمل تصوراً موجزاً للمنطق الكامن في فكر الشيخ عبد القاهر الجرجاني، عند معالجته لقضية الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم**؛ وذلك في سياق استعراضنا الموجز للمحاولات شبه المعاصرة، في التراث الإسلامي، لتحقيق الاتساق بين العلم والنظرة الإسلامية؛ وبينا كيف أنه قد قدم عدة إنجازات كبرى في تاريخ الفكر العربي، خصوصاً، وفي تاريخ الفكر الإنساني، عموماً.

فقد أنتج الشيخ عبد القاهر الجرجاني نظريته في «النظم»، وهي نظرية في اللغة استوفت كافة الشروط الخاصة بأي علم من العلوم الإنسانية؛ وهو ما يجعلها أول عمل ينتمي إلى العلوم الإنسانية بالمعنى المعاصر، كما يجعل منهجه في معالجتها أول تطبيق صحيح للمنهج العلمي في العلوم الإنسانية بالمعنى الذي نعرفه اليوم. إضافة إلى ذلك، قدم الشيخ منهجاً عاماً للعلاقة بين العلم والدين، هو منهج «الفصل ـ الوصل».

هذا التقييم غير العادي لأعمال الشيخ عبد القاهر، وهذا التوصيف غير المسبوق لنظريته في النظم ولمنهجه في إنجازها، ناتج من أبحاثنا في أعماله. ويحق بطبيعة الحال للقارئ القول إنه من الناحية العلمية، لا يكفي هذا التقييم الفردي لأعمال الشيخ عبد القاهر لأن يصبح حقيقة علمية معترفاً بها يمكن البناء عليها، كما نفعل في هذا العمل.

هذا الاعتراض صحيح بطبيعة الحال، لسبب بسيط هو أن النقد مرحلة أساسية لإنتاج المعرفة العلمية، ولا بد من تعريض الفرض العلمي للنقد قبل أن

يكون معترفاً به في المجتمع العلمي. وهنا يهمنا بيان أن أحد مهام الفكر العربي المعاصر هو، ليس فقط الكشف عن القيمة الحقيقية للأعمال الهامة في التراث العربي، وإنما أيضاً الكشف عن الدوافع حول إنشاء هذه الأعمال، والظروف التي تم إنشاء العمل خلالها، وعلاقتها بالأعمال الأخرى، وأهم من ذلك كله المنهج الذي تم من خلاله إنجاز هذه الأعمال.

وفي ما يخص أعمال الشيخ عبد القاهر التي عالجت قضية الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم**، لا نجد منذ القرن العاشر للهجرة أية معالجة لمثل هذه الأسئلة. ما الدوافع التي أدت به إلى إنجاز هذه الأعمال، وما الظروف الفكرية والعلمية والسياق الفكري الذي تم في إطاره إنجازها، وما العلاقة البنيوية بين كتبه الثلاثة التي تعالج مجتمعة قضية الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم**؛ وأخيراً، ما المنهج الذي اعتمد عليه عبد القاهر لتحقيق إنجازه الفريد، وهو طرح نظريته في النظم.

لا توجد منذ القرن الخامس للهجرة، أي منذ حوالى ألف عام، أية إجابات لهذه الأسئلة؛ وتكتفي كافة الأبحاث التي درست وما تزال تدرس أعمال الشيخ، بدراسة إنتاجه باعتباره إنتاجاً أدبياً لغوياً، عموماً، وإنتاجاً خاصاً بالبلاغة العربية، خصوصاً. وتقف دراساتنا، التي سبقت الإشارة إليها، في منهج الشيخ متفردة؛ فإذا لم تكن هناك أعمال أخرى تكشف عن المنهج «الحقيقي» للشيخ عبد القاهر، فستظل هذه الدراسات قائمة باعتبارها البديل الوحيد المطروح والقابل للنقد لتفسير أعمال الشيخ عبد القاهر.

ولأن هذه الدراسات منشورة في أكثر من مؤسسة علمية من أهل التخصص، وأنه قد جرت مناقشتها في أكثر من محفل علمي من أهل التخصص، ولأنه لا يوجد أي تصور آخر بديل يكشف عن منهج الشيخ عبد القاهر أو أسباب قيامه بإنشاء نظرية مستقلة هي نظرية النظم، ولمرور أكثر من خمس سنوات على طرح هذه الأفكار؛ لذلك، يحق لنا، **أولاً**، اعتبارها أفكاراً علمية مرت بمرحلة نقدية أولية؛ ويحق لنا، **ثانياً**، الاعتماد عليها في هذا العمل والارتكاز عليها لإنشاء النموذج الذي سنعالج بواسطته موضوع العمل.

ولأن تقييم هذه التصورات لم يصل بعد إلى مرحلة الحقيقة المستقرة علمياً، فقد رأينا أن نورد في هذا الفصل تحليلاتنا التفصيلية لمنهج الشيخ عبد القاهر، وذلك حتى يتمكن القارئ بنفسه من الحكم على مدى موضوعية تقييمنا لأعماله؛ وهل هي مجرد انحياز ومحاولة لتضخيم عمل من أعمال التراث وإعطائه أكثر

من حجمه، أو هو تقييم موضوعي يرتكز على أسس علمية سليمة؟

إضافة إلى ذلك، فإن إيراد هذه التحليلات التفصيلية يهمنا باعتبارها تفصيلات للتطبيق الوحيد الموجود في التراث للمنهج الذي ندعو إليه، وهو منهج «الفصل ـ الوصل»؛ وهو المنهج الذي نقترحه لتحقيق الاتساق بين الفكر العربي والفكر العلمي المعاصر. وبهذا تكون هذه التفصيلات، بمثابة مثال تطبيقي، تمهيداً لتطبيقه في القسم الأخير.

وعلى أية حال، بالنسبة إلى البعض الذي لا يرون مشكلة في الطرح الذي نطرحه بخصوص منهج الشيخ عبد القاهر، يمكنهم متابعة القراءة دون المتابعة التفصيلية الموجودة هنا؛ إذ سبق لنا أن طرحنا في الفصل الخامس، الصورة الموجزة المبسطة لهذا المنهج، والمنطق الذي يقوم عليه.

أولاً: البنية المنهجية عند عبد القاهر

المدخل الصحيح لفهم القيمة الحقيقية لنظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر (ت ٤٧١هـ)، هو فهم أسلوب تناوله قضية الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم**؛ ولتحقيق ذلك، يجب بيان الوضع الذي اتخذته هذه الإشكالية في الزمن السابق لعصر الشيخ عبد القاهر. فقد شغلت هذه القضية مكانة مركزية في البلاغة العربية، في الفترة ما بين القرنين الثاني والسابع الهجريين؛ وقد انقسم المفكرون واللغويون العرب في تفسير ظاهرة الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم** إلى قسمين أساسيين، قسم يقول بالصرفة وقسم يقول بالنظم.

والقول بالصرفة، معناه أن وجه الإعجاز في **القرآن الكريم** هو أن الله قد «صرف» العرب عن أن يأتوا بمثله، وليس في أن **القرآن الكريم** معجز في لغته ذاتها. أما القول بالنظم، فمعناه أن وجه الإعجاز هو في لغة **القرآن الكريم** ذاتها، أو نظمه؛ وأنها قد أعجزت العرب عن أن يجاروها، وهم الذين يتميزون من غيرهم من الأمم بالشعر والمفاخرة باللغة.

وكان السبب الرئيسي للاختلاف حول تلك القضية، كما أوضحنا أعلاه، هو أنها ذات بعد ديني، وهو الإعجاز، وفي الوقت نفسه ذات بعد عقلي (أو علمي)، هو جودة التعبير اللغوي. فإذا اعتمدنا في مقاربتها على الجانب الإيماني فقط، أي على الاعتقاد في الإعجاز بناء على الإيمان بقدسية النص القرآني؛ كان ذلك بمثابة تناول ديني لقضية عقلية، هي جودة التعبير اللغوي. أما إذا اعتمدنا

في مقاربتها على الجانب العقلي فقط، وعلى أن للّغة قواعد إنسانية محددة تضبط أسلوب التعبير، وبالتالي لا يمكن خرق تلك القواعد ويظل الكلام مفهوماً؛ يكون ذلك بمثابة تناول عقلي (علمي) لقضية دينية، هي الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم**. والقضية بهذه الصورة تمثل قضية «دينية ـ علمية»، أي قضية مشتركة بين مجالين من مجالات الفكر الإنساني، هما مجال الفكر الديني ومجال الفكر العقلي «العلمي».

وفي ظل كون قضية الإعجاز قضية مشتركة «علمية ـ دينية» لا يصح فيها الاعتماد، فقط، على المنهج العلمي لوجود جانب ديني، كما لا يصح فيها الاعتماد، فقط، على المنهج الديني، لوجود جانب علمي؛ لذلك يصبح التساؤل عن المنهج الصحيح لمعالجة مثل هذا النوع من القضايا أساسياً.

والرد على هذا السؤال يقتضي الكشف عن المنهج الذي اتبعه الشيخ عبد القاهر لمعالجة هذه القضية، والذي أنتج في النهاية نظريته في النظم. ويتحقق ذلك من خلال الكشف عن العلاقة بين كتابه **الرسالة الشافية في الإعجاز**[(١)]، المشهور فقط عند متخصصي علوم الدين وكتابه الثاني **دلائل الإعجاز**[(٢)]، المشهور عند متخصصي اللغة العربية؛ ومن خلال فهم الدافع وراء تصنيف مؤلفين مستقلين في موضوع واحد، والسبب في تصنيفه لهما بالعنوان نفسه تقريباً؛ وهو ما لم تلتفت إليه الأعمال المعاصرة عنه، رغم أنها سابقة ليس لها نظير في الفكر الإسلامي.

١ ـ تحليل القضية المشتركة «الدينية ـ العلمية»

قضية **«الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم»** هي من القضايا المشتركة، فهي قضية «دينية ـ علمية». ويؤدي تغليب الجانب الديني عليها إلى تجاوز الجانب الديني حدوده، كما يؤدي تغليب الجانب العلمي عليها إلى أن يتجاوز الجانب العلمي حدوده. فكان الحل الوحيد الملائم هو تحليلها إلى قضيتين، إحداهما دينية والأخرى علمية، وبينهما علاقة؛ وهذا هو بالضبط ما فعله الشيخ عبد القاهر.

(١) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، **الرسالة الشافية في الإعجاز** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨).

(٢) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، تعليق محمود محمد شاكر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠).

فقد قام بتحليل قضيته إلى قضية **دينية** موضوعها هو إثبات إعجاز التعبير اللغوي في **القرآن الكريم**، وأنه يعلو فوق قدرة البشر؛ وقضية **علمية** موضوعها أن جودة التعبير ترجع إلى جودة «النظم»، وأن جودة النظم يمكن أن تتدرج بلا حدود؛ وتكون العلاقة المشتركة بين القضيتين هي مفهوم «التدرج بلا حدود». وذلك حيث حدها **الأدنى** هو القدرة الإنسانية ومستواها المحدود في جودة النظم، وحدها **الأعلى** هو القدرة الإلهية ومستواها غير المحدود في جودة النظم. وقد قام الشيخ عبد القاهر بذلك من خلال تصنيفه لموضوع واحد هو «الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم**» في مؤلفين منفصلين: **الرسالة الشافية في الإعجاز**، و**دلائل الإعجاز**.

في المؤلف **الأول** كلمة «الشافية» تعني «اليقينية»، ويكون معنى العنوان هو «الرسالة التي تفيد اليقين في الإعجاز»، ويكون موضوعها هو القضية الإيمانية اليقينية في الإعجاز. أما **الثاني** وهو **دلائل الإعجاز**، فإن لفظ «الدلائل» يعني «الدلائل العقلية»، فيكون معنى العنوان هو «الدلائل العقلية على الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم**»، وموضوعها هو القضية العقلية التي يرتكز عليها مفهوم الإعجاز، وهي مفهوم «النظم».

هذا هو في إيجاز منهج الشيخ عبد القاهر في معالجته. ولا يكشف عن هذا المنهج معالجته للموضوع في مؤلفين منفصلين، فقط، وإنما تكشف عن ذلك أيضاً النصوص التي تضمنها كتابه الأساسي **دلائل الإعجاز**، والتي طرحت هذا المنهج بشكل واضح.

ففي سياق معالجته لمفهوم النظم في **دلائل الإعجاز**، يثبت الشيخ العلاقة بين القضيتين الدينية والعلمية، حيث يبين أن إثبات الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم**، وهو القضية الدينية، يعتمد على إثبات جودة النظم في **القرآن الكريم**، ويسميه «المزايا»، وأن يثبت أن جودة النظم يمكن أن تعلو فوق قدرة البشر، وهو القضية العقلية. وبألفاظه الموجزة يقول:

«وذلك أنه لا يثبت إعجاز حتى تثبت مزايا تفوق علوم البشر وتقصر قوى نظرهم عنها»(٣).

ويتضمن مؤلفه **الرسالة الشافية** القضايا «الإيمانية» التي تثبت الإعجاز

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

في النص ذاته، فيبين أن **القرآن الكريم** قد تحداهم في أن يأتوا بمثله[٤]. ويترتب على إثبات علمهم بعلو لغة **القرآن الكريم**، وعجزهم عن مجاراته القول بأنه معجز:

«وإذا رأينا الأحوال والأقوال منهم قد شهدت، كالذي بان، باستسلامهم للعجز وعلمهم بالعظيم من الفضل والبائن من المزية. . . فإنه الفوت الذي لا ينال والرقي إلى حيث لا تطمح الآمال، فقد وجب القطع بأنه معجز»[٥].

فالقضية الإيمانية في **الرسالة الشافية** تتسم بالبنية التالية: **أولاً**، أن **القرآن الكريم** قد تحدى العرب أن يأتوا بمثله؛ **ثانياً**، أن العرب كانوا على درجة عالية من الفصاحة اللغوية؛ **ثالثاً**، أنهم أدركوا أن لغة **القرآن الكريم** تعلو على لغة العرب؛ **رابعاً**، أنهم كانوا حريصين على تحدي **القرآن الكريم** وإثبات أنهم يستطيعون أن يجاروه في البلاغة والفصاحة؛ **خامساً**، أنهم رغم حرصهم على تحدي **القرآن الكريم** فشلوا في ذلك. ولذا وجب القطع بأن **القرآن الكريم** معجز في نظمه.

وهذه النتيجة الأخيرة ترتكز على قضيتين أساسيتين: **الأولى**، الإيمان بأن **القرآن الكريم** منزل من عند الله، وهي القضية الإيمانية؛ **والثانية**، وجود معيار عقلي لتقييم كلام العرب وكلام **القرآن الكريم** وإثبات أن جودة الكلام يمكن أن تعلو إلى درجة لا حدود لها. وهذه القضية الثانية، هي القضية العلمية التي يتضمنها كتابه **دلائل الإعجاز**. ولأن هذا المعيار، لم يكن موجوداً من قبل، مثّل ذلك تحدياً كبيراً أمام الشيخ عبد القاهر، كانت نتيجته تصديه لإنجاز هذا المعيار، وهو ما تمثل في طرحه لنظريته في النظم.

٢ ـ الإعلان عن العلم الجديد

ولذلك يستهل الشيخ كتابه **دلائل الإعجاز** بطرح قضيته المحورية وإشكاليته الأساسية، وهي غياب مفهوم واضح لجودة اللغة[٦]. ثم يضيف أن لا يكفي العلم بقواعد اللغة بل هناك عناصر أخرى خافية هي السبب في تفاضل الكلام بعضه عن بعض، وأن الكلام يمكن أن يرتقي في جودته حتى يخرج عن قدرة

---

(٤) الجرجاني، **الرسالة الشافية في الإعجاز**، ص ٢٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٦) الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص ٦.

البشر. فالقضية هي بيان الأسباب التي تؤدي إلى أن يتميز كلام من آخر، ويعلو بعضه فوق بعض حتى يخرج عن قدرة البشر[٧].

ويطرح الشيخ قضيته الأساسية بشكل مباشر، فيبين أن هذه الدقائق والأسرار التي تتسبب في المزية في كلام **القرآن الكريم** ليست سوى مزايا نظمه وأسلوب ترتيب الألفاظ:

«فقيل لنا قد سمعنا ما قلتم فخبرونا عماذا أعجزوا؟.. فقلنا أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه.. وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة.. فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانه ولفظة ينكر شأنها»[٨].

ثم يكشف الشيخ عبد القاهر أنه بصدد تقديم علم جديد له فوائد جليلة:

«وهو باب من العلم إذا أنت فتحته اطلعت منه على فوائد جليلة ومعانٍ شريفة، ورأيت له أثراً في الدين عظيماً وفائدة جسيمة، ووجدته سبباً إلى حسم كثير من الفساد في ما يعود إلى التنزيل، وأنه ليؤمنك من أن تغالط في دعواك وتدافع عن مغزاك.. وأن تكون عالماً في ظاهر مقلد ومستبيناً في صورة شاكٍ»[٩].

ولأن الشيخ يعرف قيمة وجود منهج صحيح لتقييم جودة «نظم» الكلم، ولأنه يدرك أن التوصل إلى هذا العلم وبيان المعيار لتمييز جودة الكلام (ويسميه المزية) ليس بالأمر الهين، ولأن من سبقوه اعتقدوا أنه موضوع غير قابل للمعرفة «منكر له من أصله»، وأنه باب غير قابل للشرح «لا تقوى عليه العبارة»، وأن أقصى ما وصل إليه من سبقوه هو الشعور والإحساس العام بحسن النظم «حسن قد عرفه على الجملة»، دون إثبات عقلي لذلك «من غير أن يتبع بياناً أو يقيم عليه

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٩) المصدر نفسه، ص ٤١، ويظهر بشكل واضح من هذا النص أن الشيخ إنما يتحدث عن «منهج» جديد. فالمنهج هو الذي يؤمن الشخص من أن «يغالط في دعواه»، كما أن اتباع المنهج هو نوع من «التقليد» ولكنه يؤدي إلى العلم «عالماً في صورة مقلد»، والمنهج يؤدي إلى تبين الحق رغم أن هذا الحق لا يظهر إلا بعد تطبيق المنهج فيبدأ من الشك وينتهي باليقين «مستبيناً في صورة شاكٍ». وهذا المنهج هو النقيض المباشر لمنهج علم الكلام الذي كان سائداً في عصره حيث الدفاع عن قضية كلامية مثل الإعجاز لا يتم إلا بالأسلوب الدفاعي الذي يعتمد على الحجج التي ترتكز على معرفة الحقيقة مسبقاً حتى ولو كان ذلك بـ «المغالطة في الدعوى»، ويكون الشخص على العكس، «مقلداً في صورة عالم»، و«مستبيناً بدون شك على الإطلاق».

برهاناً»؛ لذلك هو يعلن في المقتطف التالي أنه بصدد تقديم علم جديد:

«وينبغي أن نأخذ الآن أمر المزية، وبيان الجهات التي منها تعرض. . وإنه لمرام صعب ومطلب عسير، ولولا أنه على ذلك، لما وجدت الناس بين منكر له من أصله، ومتحيل له على غير وجهه، ومعتقد أنه باب لا تقوى عليه العبارة، ولا يملك فيه إلا الإشارة، وأن طريق التعليم إليه مسدود وباب التفهيم دونه مغلق، (. . .) وأن ليس للواصف لها إلا أن يلوح ويشير أو يضرب مثلاً ينبئ عن حسن قد عرفه على الجملة وفضيلة قد أحسها، من غير أن يتبع ذلك بياناً ويقيم عليه برهاناً، ويذكر له علة ويورد فيه حجة. وأنا أنزل لك القول في ذلك وأدرجه شيئاً فشيئاً وأستعين الله تعالى عليه، وأسأله التوفيق»(١٠).

وبذلك يضع الشيخ عبد القاهر الجرجاني نفسه في مواجهة «طموح» مع موضوع «صعب» لم يتمكن السابقين عليه من أساطين علم اللغة من سبر أغواره، وهو طرح نظرية عقلية خالصة لـ «النظم»(١١).

وكان سبب شعور الشيخ بصعوبة المهمة «وعسرها» هو أنه لم يجد، وهو العالم المدقق المطلع، أية سابقة مماثلة لمثل هذا التطبيق العقلي لـ «النظم». وهو ليس فقط لم يجد أية محاولات سابقة للتطبيق العقلي لـ «النظم»، وإنما لم يجد أية محاولات سابقة، يسترشد بها، للتطبيق العقلي الخالص لأي موضوع إنساني. فمشكلة الشيخ عبد القاهر كانت في الأساس على مستوى المنهج، فهو كان مواجهاً بالسؤال عن كيف يمكن معالجة موضوع «النظم» معالجة عقلية خالصة. وقد ثبت في ما بعد أن الإجابة كانت هي استخدام منهج العلوم الإنسانية.

ثانياً: نظرية النظم باعتبارها علماً من العلوم الإنسانية

من ذلك يظهر واضحاً كيف ظهرت الحاجة إلى علم «عقلي» يقوم كمعيار لتقييم الكلام الجيد من غير الجيد، هو علم «نظم» اللغة؛ وذلك في إطار قضية دينية هي قضية الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم**. ولكن مجرد التقرير بالحاجة إلى هذا العلم، لا تعني أن الشيخ عبد القاهر الجرجاني قد نجح في إنشاء علم بالمعنى

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(١١) موقف الشيخ عبد القاهر هنا هو موقف صحيح، إذ إنه من الثابت أنه لم تنشأ نظرية متكاملة في علم المعاني منفصلة عن المجاز قبل الشيخ، ويقر اللغويون بأنه أول من وضع علم المعاني (أي النظم)، وأول من فرق بين علمي المعاني والبيان.

الحديث للعلوم الإنسانية. فنحن نعلم اليوم أن الشيخ عبد القاهر قد قدم نظرية في النظم حققت تقدماً كبيراً في اللغة العربية، وأنه أول من ميز بين علمي المعاني (النظم) والبيان (المجاز) في البلاغة العربية. ولكن كل ذلك لا يفيد بأن علم النظم هو من العلوم الإنسانية.

هناك كما ذكرنا شرطان يجب أن يتحققا حتى يمكننا الحكم بأن علم النظم كما طرحه الشيخ عبد القاهر هو علم إنساني بالمعنى العام: **الأول** هو استخدام خطوات المنهج العلمي بالمعنى العام، أي استخدام الاستقراء؛ و**الثاني** هو أن يكون التطبيق إنسانياً عاماً، وليس مرتبطاً بالدين الإسلامي أو بالثقافة الإسلامية أو باللغة العربية وخصوصياتها. وإثبات أن نظرية النظم هي نظرية علمية إنسانية عامة، بمعنى يقترب مما نطلق عليه اليوم العلوم الإنسانية، هو إذن أمر جوهري لإثبات قيمة عمل الشيخ عبد القاهر، وبالتالي إثبات إمكانية الاعتماد على فكره في معالجة القضية موضوع المؤلف؛ لذلك سنعالج هذا الموضوع بشكل تفصيلي حتى تتحقق المصداقية من هذه الدعوى.

١ ـ المنهج العلمي في العلوم الإنسانية

المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه العلوم جميعاً هو التحليل. فالكون كله ينقسم إلى قسمين أساسيين، هما الموجودات الطبيعية والإنسان، ولذلك تنقسم العلوم إلى العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية؛ وكل منهما ينقسم إلى أقسام جزئية، فالعلوم الطبيعية تنقسم إلى الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا. . . إلخ؛ والعلوم الإنسانية تنقسم إلى علوم النفس والتاريخ واللغة. . . إلخ؛ ولكل من العلوم الجزئية مجاله المحدد والمنهج الملائم له.

أ ـ سمات المنهج العلمي

ولكن على الرغم من هذا التقسيم العام، هناك سمات عامة للمنهج العلمي على العموم. فالمنهج العلمي بمعناه الحديث يعتمد على البدء من الوقائع، وليس من التصورات، وعلى استنتاج القانون العام للظاهرة بناء على ملاحظة الواقع، وهو ما اصطلح على تسميته بالاستقراء. والهدف الذي يهدف إليه العلم هو التوصل إلى القانون العام الذي يحكم الظواهر، وبالتالي القدرة على التنبؤ بالظواهر المستقبلية؛ ثم العمل على التحكم في الظروف التي تنتج الظاهرة، فيمكن بالتالي التحكم في الظواهر الطبيعية لمصلحة الإنسان.

ولتحقيق الهدف من عملية البحث العلمي، وهو الكشف عن قوانين الطبيعة، ظهرت نتيجة للممارسة العلمية مجموعة من الخطوات التي تمثل في مجموعها خطوات المنهج العلمي بمعناه العام.

وتتمثل هذه الخطوات في ما يلي:

- تحديد المشكلة العلمية وملاحظة الوقائع.
- طرح الفرض العلمي بناء على ملاحظة الوقائع.
- اختبار الفرض العلمي بشكل دقيق للتأكد من شموله كل الحالات المتوقعة.
- تفسير الواقع بواسطة الفرض وتحوله إلى قانون علمي.
- استخدام القانون العلمي المستنتج للتنبؤ بالظواهر.
- في حالة فشل القانون في التنبؤ يتم تعديل الفرض واختباره بشكل مستمر.

وكل خطوة من تلك الخطوات تختلف من علم إلى آخر، كما إن المفاهيم النظرية المرتبطة بكل منها هي محل جدل شديد حالياً في أدبيات فلسفة العلم. ولكن إذا اعتمدنا على المفهوم التقليدي للبحث العلمي تكون الخطوة الجوهرية في البحث العلمي هي عملية الاستقراء، أي استخلاص القانون العلمي من خلال ملاحظة الطبيعة.

ب ـ سمات منهج العلوم الإنسانية

وعملية الاستقراء هي في جوهرها عملية تعميم لملاحظات الطبيعة، ولكنها تختلف بشكل أساسي ما بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. ففي العلوم الطبيعية تتمثل عملية الاستقراء، في الأغلب، في استنتاج قانون علمي رياضي بواسطة قياسات كمية للطبيعة. أما في العلوم الإنسانية، فيكون استخلاص القاعدة، أو القانون، مبني على الفهم الإنساني للواقعة، وتفسيرها في سياق ملاحظتها، ثم استنتاج القاعدة بشكل كيفي تقديري.

فالواقعة التاريخية مثلاً، هي واقعة إنسانية، ولكن لا يمكن وضعها في الاعتبار باعتبارها واقعة علمية، إلا من خلال فهم علاقتها بسياق الحوادث التاريخية والظروف المصاحبة لها. والقاعدة أو القانون المستنتج من مجموعة الوقائع التاريخية لا يمثل قانوناً إلا في حدود الفهم الإنساني للظروف التي يمكن تطبيق

القانون فيها. . . وهكذا؛ فالفهم هو مفهوم جوهري في تطبيق المنهج العلمي في العلوم الإنسانية.

ويطرح ريكمان إشكالية العلوم الإنسانية ثم يبين **مركزية** «الفهم» في هذه العلوم، أو الدراسات الإنسانية بحسب تعبيره، في السطور التالية:

«وأفضل طريقة في هذا الصدد هي تلك التي انحدرت إلينا عن تراث المدرسة الألمانية وهي ما يعرف اصطلاحاً بالفهم (Verstehen) كمقابل للمعرفة (Wissen) في العلوم الطبيعية. ويختلف الفهم اختلافاً تاماً عن مناهج العلوم الطبيعية، ذلك أننا مهما أدخلنا من تعديلات على مناهج هذه الأخيرة فستظل غير ملائمة لدراسة الإنسان والمجتمع؛ إذ إن المعرفة في العلوم الطبيعية معرفة خارجية تجريبية كمية، على حين إن الفهم في العلوم الإنسانية داخلي يتجه نحو الخبرة البشرية ويفحص محتواها. ويترتب على ذلك أن الخبرة مرتبطة مباشرة بالحدس والتعاطف، أما الظواهر الطبيعية فهي مدركة بالحواس، ومن ثم كان الاستبطان الذاتي والفهم ملائماً للأولى، أما التجربة والتجريب فهي الطريقة المناسبة للعلوم التي تعالج الطائفة الأخرى من الظواهر»[١٢].

ثم يطرح ريكمان شروط عملية «الفهم»، فيطرح في السطور التالية سمة **الكلية** التي تفهم من خلالها «المعاني» التي تمثل «الوقائع» في العلوم الإنسانية:

«وتختص المقولة الثانية بالعلاقة بين الأجزاء والكل. فمعنى الكلمة يتحدد على أساس العبارة أو السياق الذي تظهر فيه، والبناء الكلي للّغة التي تنتمي إليها. وأعني بذلك شيئاً محدداً بالذات، هو البناء اللغوي الذي يحدد الاسم أو الفعل، وترجمة المعاني كما تحددها القواميس. على أن التفسير لا يتجه فحسب من الكل إلى الجزء، ولكنه يتخذ أيضاً اتجاهاً عكسياً؛ فالكل يتحدد معناه من خلال معنى الأجزاء التي يتضمنها. فدون إدراك المعنى الذي ينطوي عليه كل جزء من الأجزاء، لا نستطيع أن نفهم المعنى الكلي، وإذا لم نفهم الكلمات تعذر علينا فهم الجملة. وهكذا يتميز بحثنا في المعاني بأنه بحث متشابك، فنحن ننتقل من إدراك معنى الأجزاء إلى فهم الكل، ثم إلى مزيد من فهم الأجزاء. . . وهكذا»[١٣].

---

(١٢) هـ. ب. ريكمان، **منهج جديد للدراسات الإنسانية: محاولة فلسفية**، ترجمة وتحقيق علي عبد المعطي محمد (بيروت: مكتبة مكاوي، ١٩٧٩)، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

ويطرح سمة **الارتباط بالسياق** التي تميز عملية الفهم، كما يلي:

«أما الشرط الثالث والأخير من الشروط الإبستيمولوجية للفهم، فيتعلق بفهم السياقات المحددة التي تحدث فيها التعبيرات. وهذا الشرط واضح وضوحاً لا لبس فيه، فالكلمة تكون أكثر دقة إذا فهمناها من خلال عبارة، وفهمنا العبارة من خلال فقرة، وفهمنا الفقرة من خلال كتاب، وفهمنا الكتاب من خلال العرف الأدبي. فبمثل هذا الطريق يكتشف القارئ أو الناقد بالأحرى معنى ما يقرؤه، وفهمه فهما كاملاً»(١٤).

والفهم يتم من خلال اللغة، لذلك يقدم العلاقة بين الفهم واللغة كما يلي:

«واللغة هي نسق اصطلاحي للتعبير، وهي اصطلاحية لأنها من صنع الإنسان، ثم هي نسق لأنها كل يتألف من أجزاء تحكم العلاقات المتبادلة بينها قواعد محددة هي قواعد اللغة والمنطق، وتلك القواعد هي التي تجعل عملية الإحالة ممكنة ومنسقة ومفهومة وفعالة»(١٥).

وتطبيق منهج العلوم الإنسانية من خلال عملية «الفهم» يتطلب تصوراً محدداً عن الوقائع، هو كون هذه الوقائع معنوية تلاحظ من خلال الفهم، وليس من خلال الحواس:

«لما كان الفهم متضمناً على هذا النحو الذي ذكرناه في كل العمليات، لذا فيجب أن تتطلب الواقعة الموضوعية معنى محدداً في الدراسات الإنسانية. نحن عادة ما نعتقد بأن الوقائع الموضوعية كالحوادث الفيزيقية وما يماثلها من حالات هي وقائع يمكن أن تلاحظ بالحواس، ويتثبت الآخرون منها عن طريق الحواس أيضاً. لذا فإننا حينما نقول إن وقائع الدراسات الإنسانية لا تنكشف لنا قط إلا عن طريق الفهم، فإننا إنما ننكر مثول تلك الوقائع أمام حواسنا»(١٦).

ويمكن إيجاز السمات **الأساسية** للمنهج العلمي في العلوم الإنسانية في ما يلي:

«ـ أن كافة خطوات المنهج العلمي، المتمثلة في: ملاحظة الوقائع ـ استنتاج الفرض العلمي ـ إثبات الفرض العلمي ـ تحويل الفرض إلى قانون ثم استخدام القانون في التنبؤ، تتم من خلال «الفهم».

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

ـ أن السببية في العلوم الإنسانية هي سببية معنوية وليست فيزيائية.

ـ أن العلاقات والقوانين التي يتم استقراؤها بين الوقائع المعنوية هي علاقات كيفية وليست كمية.

ـ أن الفهم يعتمد على الإدراك الصحيح للمعاني في اللغة، وعلى سياق المعنى، وعلى الارتباط بين الكل والجزء.

ـ أن اللغة هي نسق اصطلاحي للتعبير، وهي نسق لأنها كل يتألف من أجزاء تحكم العلاقات المتبادلة بينها قواعد محددة هي قواعد اللغة والمنطق، وتلك القواعد هي التي تجعل عملية الإحالة، أي فهم المعنى، ممكنة.

في إطار تحديدنا هذا للسمات العامة للمنهج العلمي للعلوم الإنسانية، يمكننا أن نقوم في السطور التالية بتحليل نظرية النظم عند عبد القاهر، ومقارنتها بهذه السمات، وتبين مدى تحقق شروط العلمية فيها.

٢ ـ النظم بصفته علماً

يمثل علم «النحو» القواعد اللغوية للاستخدام النحوي الصحيح؛ ولكن الاستخدام النحوي الصحيح لا يكفي لأن يكون التعبير صحيحاً أو جيداً، فالنحو ليس إلا شرطاً للتعبير الجيد أو التعبير الصحيح عن غرض المتكلم. وهذا الأخير، أي التعبير الجيد، لا يتأتى إلا من خلال إجادة ترتيب أو «نظم» الألفاظ. فالاستخدام الصحيح للّغة هو استخدام الألفاظ بحسب معانيها التي تعارف عليها واضع اللغة، وبحسب قواعد النحو، أما التعبير الصحيح فينتج من أسلوب «نظم» الألفاظ؛ هذا هو المفهوم الأساسي للشيخ عبد القاهر لـ «النظم».

وهو يوضح ذلك في النص التالي:

«واعلم أن ليس «النظم» إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه «علم النحو»، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها»(١٧).

وفي الوقت نفسه:

«واعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علماً لا يعترضه الشك، أن لا

(١٧) الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص ٨١.

نظم في الكلم ولا ترتيب، حتى يعلق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض وتجعل هذه بسبب من تلك»[١٨].

أ ـ التفرقة بين النظم والمجاز

و«النظم» في هذه الحالة هو العلم بالقواعد التي تحكم تعلق الكلم بعضها ببعض، والتي تحكم أسباب هذه العلاقات، والتي تجعل «النظم» نظماً صحيحاً أو جيداً. ويتضمن ذلك أن تقدير جودة النظم من عدمه لا يرتبط بالشعور الذاتي، وإنما بأسباب محددة خاصة بعلاقات الكلم، أي بأسباب ورود كلمة معينة في مكان معين وليس في مكان آخر في النص.

فالنظم باعتباره ترتيباً للألفاظ لأسباب محددة وللتعبير عن معانٍ محددة، هو أمر مختلف عن الخيال أو التعبير المجازي. فالمجاز عند الشيخ هو علاقات بين المعاني: النظم يفيد معنى معيناً، ولكن هذا المعنى يمكن أن يكون مجازياً، أي على غير الحقيقة. أما المعنى المقصود «الحقيقي» فيكون ناتجاً من نوع من العلاقة «المعنوية» بين المعنى الناتج من نظم الألفاظ، والمعنى المقصود. ويحرص الشيخ في مقدمته لكتاب **دلائل الإعجاز** على التفرقة بين النظم والمجاز في اللغة، وبيان أن ميزة المجاز تتركز لا في الألفاظ المجازية ذاتها وإنما في طبيعة العلاقة «المعنوية» التي يثبتها النظم. فالكناية «تجعل المعنى آكد وأشد، والتشبيه يؤدي إلى قوة إثبات الصفة»... وهكذا[١٩].

أي أن المعاني المجازية لا تنتج أثرها في الفصاحة والبلاغة من ذاتها، وإنما بسبب أسلوب إثبات العلاقة المجازية. وكانت التفرقة بين «النظم» باعتباره علاقات بين الألفاظ، والمجاز باعتباره علاقات بين المعاني؛ هي السبب في تفرقة الشيخ عبد القاهر ـ لأول مرة في البلاغة العربية ـ بين علمي المعاني (النظم) والبيان (المجاز).

ولتأكيد الفصل بين المجالين كان مؤلفه **دلائل الإعجاز** متضمناً مفهومه لـ «لنظم» ومؤلفه **أسرار البلاغة** متضمناً مفهومه لـ «المجاز» أو البلاغة. عند ذلك، يكون الشيخ عبد القاهر قد تمكن من خلال مدخله لمعالجة التناول العقلي لمفهوم «النظم»، من تخليص هذا المفهوم من علاقاته، سواء بالجانب الديني الإيماني أو

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٧١.

بالجانب الخيالي المجازي. وبذلك أصبح جاهزاً للمعالجة من الناحية العقلية الصرف؛ وذلك باعتبار «النظم» ليس سوى تعلق الكلام بعضه ببعض، وأن العلاقات بين الكلم هي علاقة قابلة للمعرفة العقلية.

أي أن «النظم»، عند الشيخ، هو بمثابة الجانب العقلي العلمي في التعبير اللغوي، يقابله الجانب الفني المتمثل في أغراض النظم والعلاقات المجازية. وذلك كما في علم «الموسيقى» مثلاً، في ذلك العصر، والذي كان يعد قسماً من الرياضيات. فالموسيقى هي من جانب النسب الرياضياتية «علم»، أما من جانب الأغراض والتعبير عن الأحاسيس الإنسانية وعلاقاتها فهي «فن». والاثنان معاً يؤلفان الجانب العقلي (العلمي) والجانب الشعوري (الفني) للموسيقى. وكل الفنون لها قواعد «علمية» عقلية تبني عليها، ولها في الوقت نفسه أساليب شعورية تعبيرية. وحرص الشيخ عبد القاهر على طرح مفهوم «عقلي» للنظم هو في الأساس مبني على تقسيم التعبير اللغوي إلى قسمين: **الأول** «عقلي» (النظم)، وهو موضوع كتابه **دلائل الإعجاز**، **والثاني** «شعوري» (المجاز)، وهو موضوع كتابه **أسرار البلاغة**.

ب ـ الاعتماد على العقل لتأسيس علم «النظم»

استبعد الشيخ عبد القاهر إذن العناصر غير العقلية المرتبطة بالقضية، متمثلة في الجانب الديني في الإعجاز، وخصص له الرسالة الشافية، **والجانب المجازي في اللغة، وخصص له أسرار البلاغة**؛ بعد ذلك شرع في التأسيس لمفهومه لنظم اللغة باعتباره علماً عقلياً بشكل تام. لذلك حرص الشيخ على تأكيد مبادئ العقلانية التي تقوم عليها أي معالجة علمية لأي موضوع في العلوم الإنسانية. وعلى أنها مبادئ عامة ينبغي الالتزام بها باعتبارها الأساس الذي تقوم عليه المعالجة المنهجية الدقيقة للعلم المحدد.

لذلك نظر الشيخ عبد القاهر إلى مفهوم النظم نظرة عالية التجريد باعتباره ليس سوى تنظيم وترتيب الكلمات بحسب إرادة «الناظم» بشرط احترام قواعد النحو. ثم اعتبر أن عملية النظم ذاتها ليست سوى عملية علمية تقوم على تطبيق قواعد ثابتة مثلها، مثل أي عملية فنية «تقنية» دقيقة تعتمد على العلم. فالمادة الخام هنا هي الألفاظ، المتفق على معناها عرفاً، وقواعد النحو التي تحدد كيف يمكن أن تنتج مجموعة من الألفاظ معنى.

ولكن أساليب ترتيب الألفاظ مع احترام قواعد النحو عديدة، وهذه

الأساليب المتعددة تعطينا القدرة على إنتاج معانٍ عديدة لا حدود لها. كما أن أي تغيير في ترتيب ونظم أي مجموعة من الألفاظ، يؤدي مباشرة إلى تغيير المعنى، ولهذا السبب تتفاضل المعاني الناتجة من النظم إلى درجة لا حد لها. ولذلك يقيم الشيخ تشابهاً أو تماثلاً بين صياغة النظم، ومادته الخام الألفاظ وقواعد النحو؛ وصياغة الحلي، ومادته الخام الذهب والفضة، أو بينه وبين صياغة الرسم والنقش ومادته الخام الألوان والأصباغ؛ وكما أن الصياغة «صناعة» و«علم» يمكن معرفة الصواب والخطأ فيه، تكون الفصاحة «علماً» يمكن معرفة الصواب والخطأ فيه[٢٠].

فالفصاحة عند الشيخ عبد القاهر علم دقيق يمكن تتبع عناصره بدقة وليست فناً يتم تقديره إجمالاً بصورة تقديرية ذاتية. فهو من **ناحية** يشبه معرفة «الفصاحة» بمعرفة الأعمال الصناعية ذات النظم الدقيقة مثل الخيط في النسيج وقطع النجارة في القسم وقطع الحجر (الآجر) في البناء. و«الناظم» هو بمنزلة الصانع الحاذق الذي يعرف دقائق صناعته وأساليب إجادتها وأسباب تفاضل صنعة عن صنعة. ومن **ناحية** ثانية يشترط، بناء على هذا التمثيل، أن يكون العلم بـ «الفصاحة» تفصيلياً حتى «تضع اليد على خصائص النظم واحدة واحدة».

٣ ـ تطبيق المنهج العلمي لإنتاج نظرية «النظم»

بعد أن قام الشيخ عبد القاهر بفصل القضية الدينية (الإعجاز) عن القضية العقلية (النظم)، ثم بفصل هذه الأخيرة عن القضية الشعورية (المجاز)؛ أصبح مفهوم «النظم» مفهوماً عقلياً خالصاً. وقد أكد الشيخ هذا المفهوم العقلي لـ «النظم» بتشبيهه بالصناعات الدقيقة التي لها قواعد ثابتة. وأصبح لازماً في ظل هذا المفهوم العقلي الانطلاق من خلال استنباط عقلي صحيح للتوصل إلى «النظم» بصفته نظرية. وقد كان الأساس الذي انطلق منه الشيخ هو «كلام العرب» وأشعارهم، ووسيلة استنباط القواعد هي الاستقراء.

وبلغتنا المعاصرة، كان كلام العرب وأشعارهم بمثابة «الوقائع الجزئية» التي سيعتمد عليها لاستنتاج القواعد الجزئية والقوانين العامة. وفي حين إن الوقائع الجزئية في العلوم الطبيعية هي وقائع مادية، فإنها تتمثل عند الشيخ في وقائع

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٤، وهذا التشبيه موجود عند من تكلموا في النظم قبل الشيخ، ولكنه يشدد هنا على المعرفة العقلية الدقيقة بالموضوع وليس على المعرفة الشعورية الذاتية به كما يرى من سبقوه.

إنسانية عقلية، هي استخدامات معينة للغة. فهو يرصد استخدامات معينة لنوع معين من أساليب «النظم»، الحذف مثلاً، بصفتها «وقائع جزئية» تصلح لاستنتاج القاعدة العامة في الحذف. ووسيلة الاستنتاج ليست الانطباعات وإنما الاستقراء بالمعنى الكيفي وليس الكمي. وقد رأينا سابقاً أن الاستقراء كان أساسياً في كل العلوم عند العرب، لذلك كان جزءاً أساسياً في إنشاء علم النظم عند عبد القاهر، ويظهر ذلك من النص التالي:

«وصح أن لا غنى بالعاقل عن معرفة هذه الأمور والوقوف عليها والإحاطة بها، وأن الجهة التي منها يقف والسبب الذي به يعرف، استقراء كلام العرب والإحاطة بها، وتتبع أشعارهم والنظر فيها»[٢١].

ولذلك هو يدافع في مستهل المؤلف عن الشعر العربي دفاعاً شديداً، باعتباره الوسيلة (أي الوقائع الجزئية) التي يمكن من خلالها تبين فصاحة الكلام وتباينه في الفضل، ولذلك «كان الصاد عن ذلك صاداً عن أن تعرف حجة الله تعالى»[٢٢].

فمن خلال فهم الشيخ لكلام العرب وأشعارهم، بصفته من كبار النحاة، ومن خلال «تكرار» الحذف في أحوال معينة، يَستنتج افتراضاً أن هذه الحالة بمثابة قانون عام؛ ثم يقوم بتطبيق هذا الفرض على عدد كبير جداً من الحالات، حتى يتأكد من شمولية هذا الفرض في «كل» الحالات، أي صلاحيته ليصبح قانوناً. وفي تلك العملية ينشئ علاقة «سببية» ثابتة بين الحالة المعينة والنوع المعين من «النظم» الذي يصلح فيها. فالاستقراء بهذا المعنى هو استقراء «كيفي»، وليس «كمياً»، ويعتمد بشكل أساسي على الفهم الإنساني. فتكرار الحالات هو مبرر الاستقراء، أما القاعدة فهي قاعدة كيفية. والانتقال من الحالات الخاصة (الوقائع الجزئية) إلى الحالة العامة (القاعدة) يتم بناء على «فهم» المعنى وعلى المنطق والعقل وعرف اللغة وسياق الاستخدام.

وهذه العناصر المنهجية العلمية التي ذكرناها ليست مطروحة بصورة مباشرة في عمله **دلائل الإعجاز**، وإنما هي تأتي **تارة** صريحة في معرض تقدمته للنظرية والرد على اعتراضات الخصوم، **وتارة** أخرى تأتي متضمنة في تحليلاته المطولة لعناصر النظرية؛ وهو الأمر الذي اضطرنا إلى إعادة جمع الأجزاء والمقتطفات

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٩.

المتعلقة بالمنهج، حتى تتضح الصورة كاملة من زاوية المنهج المستخدم. وقد استخلص الشيخ من كلام العرب وأشعارهم عدداً محدوداً من أساليب التغيير في نظم وترتيب الألفاظ، واستنتج القواعد العامة التي تحكمها. وهذه الأساليب الأساسية هي: التقديم والتأخير والحذف وعلاقة الخبر بالجملة واستخدام الحال والفصل والوصل؛ ولكل نوع منها حالات جزئية لها قواعد عامة أيضاً.

وفي ما يلي خطوات المنهج «العلمي» عند الشيخ بناء على مقتطفات من النص نفسه.

أ ـ السببية كمفهوم محوري في النظم

يعتمد الشيخ عبد القاهر على «السببية الصارمة» والتي تمثل بالنسبة إليه قيمة علمية ثابتة. والسببية بهذا الشكل تقترب من مفهوم الحتمية في العلم المعاصر، والذي يفترض «ضرورة» وحتمية «النتيجة». وفي هذا ما يؤكد أن منهج الوصل ـ الفصل بين ما هو ديني من ناحية، وما هو علمي وعقلي من ناحية أخرى هو منهج ثابت في فكر الشيخ وليس مجرد تطبيق عابر لمفهوم معين. والنصوص التي تظهر تلك السببية الصارمة في تطبيقه للقضية متعددة، ونوجز منها بعض النصوص الأكثر دلالة.

ففي معرض بيانه لضرورة معرفة «علة» ميزة بعض الكلام من البعض الآخر ينكر بشكل قاطع الظن بأنه لا سبيل إلى معرفة تلك العلة، وهو ما يفهم منه أن لكل شيء سبباً:

«فإن من الآفة أيضاً من زعم أنه لا سبيل إلى معرفة العلة في قليل ما تعرف المزية فيه وكثيره، وأن ليس إلا أن تعلم أن هذا التقديم وهذا التنكير أو هذا العطف أو هذا الفصل حسن، وأن له حظاً من القبول، أما أن تعلم لم كان كذلك، وما السبب فممّا لا سبيل إليه»[٢٣].

فالمعنى هنا هو أن معرفة السبب أو العلة في المزية في الكلام (أي في جودة التعبير)، في أي تركيب لغوي معين، سواء كان تقديماً أو تنكيراً أو عطفاً. . . إلخ، هو أمر ممكن من حيث المبدأ؛ وأن عدم الاعتراف بهذا المبدأ هو آفة البعض ممن يدعون المعرفة في علم اللغة.

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.

وهو يؤكد أن عدم معرفة كل شيء لا يعني ترك مبدأ السببية، فيقول:

«واعلم أنه ليس إذا لم تمكن من معرفة الكل، وجب ترك النظر في الكل... وأن تعرف العلة والسبب في ما يمكنك معرفة ذلك منه وإن قل.. أحرى من أن تسد باب المعرفة على نفسك، وتأخذها عن الفهم والتفهم، وتعودها الكسل والهوينا»[٢٤].

وهنا المعنى هو أن لكل شيء في ما يخص فهم المزية (أي جودة التعبير) سبباً محدداً. ولكن محدودية قدرات الإنسان يمكن أن تتسبب في أن يشكل عليه هذا السبب؛ إلا أن ذلك يجب ألا يؤدي بنا إلى التقاعس عن محاولة فهم أسباب جودة الكلم.

ثم يطرح القاعدة الأساسية في نظرية النظم، وهي أن النظم ليس سوى إنشاء علاقات سببية بين الألفاظ وبعضها البعض، تنتج في مجموعها النظم المحدد لنص معين.

«معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض»[٢٥].

ويظهر أيضاً مفهومه للسببية الصارمة في تطبيقاته لنظرية النظم، فهو يقرر أننا يمكن أن نجد حالة معينة في «الجمل الواقعة حالاً» تستخدم في اللغة بصور مختلفة دون سبب واضح. ولكنه مع ذلك يقول إنه حتى في حالة عدم معرفتنا بالعلة والسبب، يجب ألا نلجأ إلى مفاهيم «وهمية»، أو أن ننكر وجود العلة[٢٦]، ولكن يجب أن نرد ذلك إلى قصور العلم حالياً، وأن العلة يمكن أن تعرف في المستقبل، وهو ما يقترب من مفهوم الحتمية العلمية بالمعنى المعاصر. والمهم في هذا النص هو الصيغة القطعية التي يقرر بها ذلك والتي تدل على الضرورة مثل «لا بد أن يكون ذلك من أجل أسباب»، «محال أن يكون ههنا جملة... ثم لا يكون لذلك سبب». وكذلك تبريره للشذوذ في النصوص بأنه ناتج من نقص في المعرفة «لأن الطريق إليه غير مسلوك، والجهة التي منها تعرف غير معروفة».

فالشيخ عبد القاهر يتبنى السببية الصارمة سواء على مستوى المنهج أو التطبيق.

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

(٢٥) انظر المدخل، في: المصدر نفسه، ص ٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

ب ـ تطبيق الاستقراء والتوصل إلى القانون العلمي

يمثل الاستقراء المفهوم المركزي في المنهج العلمي. والاستقراء يعبر عموماً عن استخلاص القوانين من الوقائع الجزئية عن طريق التعميم. وإذا كانت الوقائع الجزئية في العلوم الطبيعية هي نتائج التجارب والملاحظات الملموسة، فإنها تتمثل في العلوم الإنسانية في مفاهيم جزئية أو ثوابت فكرية أو معنوية أو تاريخية نابعة من الحياة الإنسانية.

(١) الوقائع الجزئية

وإذا كانت نظرية «النظم» هي النظرية العامة عند الشيخ عبد القاهر، فإن اللغة العربية هي الحالة الخاصة التي يتم تطبيقها عليها. وإذا كان الشعر العربي هو المجال الإبداعي الأساسي في اللغة العربية، فإن أبيات الشعر العربي تمثل بالنسبة إلى الشيخ الوقائع الجزئية التي يعتمد عليها لاستقراء القواعد والقوانين الأساسية لنظرية النظم وتطبيقاتها. ولذلك فهو يستهل كتابه **دلائل الإعجاز** بالدفاع عن قيمة الشعر العربي كمستودع للفصاحة والبلاغة العربية ويدافع عن الفصل بين مضمونه الأخلاقي وصياغته الفنية. لذلك في معرض دفاعه عن أهمية معرفة الشعر لبيان كيف يتفاضل الكلام بعضه عن بعض، يهاجم إهمال البعض للشعر وسوء اعتقادهم فيه، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

(٢) تطبيق الاستقراء

ويلي تأسيسه لقيمة الشعر كمصدر لمعرفة الكيفية التي يتميز بها بعض الكلام من بعضه الآخر، طرح الآلية الأساسية لبيان هذه الكيفية، وهي الاستقراء، باعتبار أبيات الشعر، وكذلك نصوص **القرآن الكريم**، بمثابة الوقائع التي يتم استقراؤها:

«وصح أن لا غنى بالعاقل عن معرفة هذه الأمور والوقوف عليها والإحاطة بها، وأن الجهة التي منها يقف والسبب الذي به يعرف، استقراء كلام العرب وتتبع أشعارهم»[٢٧].

ويعبر عن استخدامه لمفهوم الاستقراء عند تطبيق النظرية في مواضع عديدة، مثل:

(٢٧) مقتطف سبق الاستشهاد به لكونه مباشراً في تعبيره عن مفهومه في استقراء أشعار العرب باعتبارها الوقائع الجزئية.

«ثم اعلم أنك إذا استقريت وجدتها أقوى ما تكون وأعلق ما ترى بالقلب، إذا كان لا يراد بالكلام بعدها نفس معناها، ولكن التعريض بأمر هو مقتضاه»[٢٨].

ويتبين وضوح مفهوم الاستقراء عند الشيخ عبد القاهر من بيانه أن الهدف من بحث التفاصيل هو التوصل إلى القوانين العامة. فالتطبيقات الجزئية معروفة على الجملة، من خلال الذائقة اللغوية. ولكن من الضروري معرفة القوانين العامة التي تحكمها، وأن هذه القوانين تؤدي إلى «علم اليقين غير الموهوم» وهو ما يتبين من النص التالي:

«واعلم أن هذه الأمور التي قصدت البحث عنها أمور كأنها معروفة مجهولة، وذلك أنها معروفة على الجملة.. ومجهولة من حيث لم يتفق فيها أوضاع تجري مجرى القوانين التي يرجع إليها، فنستخرج منها العلل في حسن ما استحسن وقبح ما استقبح، حتى تعلم علم اليقين غير الموهوم»[٢٩].

كما إن المعرفة الصحيحة هي تلك المرتبطة باستنتاج القوانين، لأنها تؤدي إلى المعرفة التفصيلية وليس المعرفة المعتمدة على الذوق «من طريق الجملة»[٣٠]. وعملية الاستقراء هي السمة الجوهرية التي تميز الخطوات التي يطرح من خلالها الشيخ القواعد المختلفة، وتمثل بذلك جزءاً كبيراً من مادة الكتاب. ويمكن الرجوع إلى الكتاب نفسه لمتابعة عملية الاستقراء؛ ونورد هنا مثالاً تفصيلياً واحداً رغم ضيق الحيز المتاح، وذلك لمركزية دعوى عملية الاستقراء في هذا البحث.

ففي معرض معالجته لتأثير أسلوب التقديم والتأخير في «النظم»، في الجزء الخاص بالاستفهام، يوضح:

«واعلم أن حال المفعول في ما ذكرنا كحال الفاعل، أعني أن تقديم اسم المفعول يقتضي أن يكون الإنكار في طريق الإحالة والمنع من أن يكون بمثابة أن يوقع به مثل ذلك الفعل، فإذا قلت «أزيداً تضرب؟»، كنت قد أنكرت أن يكون «زيد» بمثابة أن يضرب أو بموضع أن يجترأ عليه ويستجاز ذلك فيه، ومن أجل ذلك قدم «غير» في قوله تعالى: ﴿**قل أغير الله أتخذ ولياً**﴾[٣١]، وقوله عز وجل:

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٥٤.

(٢٩) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، **أسرار البلاغة**، تعليق محمود محمد شاكر (القاهرة: دار المدني، ١٩٩١)، ص ٢٦٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٣١) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية ١٤.

﴿**قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون**﴾[٣٢]، . . وكذلك الحكم في قوله تعالى: ﴿**فقالوا أبشراً منا واحداً نتبعه**﴾[٣٣]، . . فهذا هو القول في الضرب الأول، وهو أن يكون «يفعل» بعد الهمزة لفعل لم يكن»[٣٤].

فالأمثلة الثلاثة من **القرآن الكريم**، إضافة إلى المثال الأصلي الذي يدل على الاستخدام الطبيعي للّغة، هي بمثابة الوقائع الجزئية. والقاعدة التي استنتجها الشيخ، وهي «أن حال المفعول في ما ذكرنا كحال الفاعل»، ناتج من الاستقراء من هذه الأمثلة المطروحة، إضافة إلى أمثلة عديدة غيرها يعرفها الشيخ بصفته من كبار النحاة. وتسجيل الشيخ لهذه الأمثلة، وقد كان يمكنه الاعتماد فقط على المثال الأصلي الذي طرحه، مقصود للكشف عن عملية الاستقراء وبيان صحتها. وهذا يماثل ما نقوم به اليوم في البحث العلمي من عرض تفصيلي للنتائج التجريبية وعملية الاستقراء حتى يشارك المجتمع العلمي في التحقق من صحتها.

(٣) اختبار الفروض والقواعد التي تم استقراؤها

دلائل الإعجاز هو مؤلف ليس صغيراً، ومع ذلك لا تمثل القضايا المنهجية فيه أكثر من ربع حجم المؤلف. أما باقي المؤلف فموضوعه الأمثلة التي تمثل مادة الاستقراء، واختبار الفروض التي تم استقراؤها من التطبيقات العديدة في الشعر العربي والآيات القرآنية للأساليب المختلفة لنظم الألفاظ. واختبار الفرض عند الشيخ معناه تحليل عدد كبير من الأبيات الشعرية والآيات القرآنية المختلفة بصفتها نماذج لغوية لتأكيد القاعدة المعينة التي تم استنتاجها. وهذا يستلزم التحليل اللغوي الدقيق لهذه النماذج لبيان كيف تتفق القاعدة مع التطبيق في هذه الحالات المختلفة العديدة. ولا يكتفي الشيخ بالتحليل الذي يهدف لإثبات اتفاق القاعدة مع تلك الحالات، وإنما أيضاً يقوم بتحليل نماذج لغوية عديدة يبين فيها الاستخدام الخاطئ لهذه القواعد.

وسنضرب هنا أيضاً مثالاً واحداً لبيان عملية اختبار الفروض، والتي تشغل جزءاً كبيراً من المؤلف. ففي معرض استكماله لقواعد التقديم والتأخير يعرض هذه القواعد في حالة «الخبر المثبت». فيطرح أولاً القاعدة ويشرحها[٣٥]، ثم

---

(٣٢) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ٤٠.

(٣٣) المصدر نفسه، «سورة القمر،» الآية ٢٤.

(٣٤) الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص ١٢١.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

يضرب مثالاً لها في الشعر ويشرحه[٣٦]، ثم يضرب مثالاً آخر ويشرحه[٣٧]، ثم يحقق القاعدة في مثال آخر[٣٨]، ثم يحققها في مثال آخر[٣٩]. ثم ينتقل من الشعر إلى آيات **القرآن الكريم**، فيضرب مثالين من سورتي الفرقان والمائدة[٤٠]. ويؤكد القاعدة أيضاً من خلال الاستشهاد بما ذكره «صاحب **الكتاب**»، ويقصد سيبويه على الأغلب[٤١]. ثم يناقش تساؤلاً مفترضاً عن القاعدة بهدف تحقيقها أيضاً، ويرد على هذا التساؤل ثم يضرب مثالاً آخر من سورة الحج، وكذلك سورة المؤمنون[٤٢]. ويسترسل في شرح الميزة التي تترتب على تلك القاعدة «تقديم الخبر»، وفي التدليل عليها من اللغة العادية ومن آيات القرآن الكريم[٤٣]. وفي النهاية يصل إلى أن القاعدة قد تحققت، أو اختبرت، في ما يقرب من ثلاث عشرة صفحة، فيقررها كما يلي:

«واعلم أن معك دستوراً لك فيه، إن تأملت، غنى عن كل سواه، وهو أنه لا يجوز أن يكون لنظم الكلام وترتيب أجزائه في الاستفهام معنى لا يكون له ذلك المعنى في الخبر»[٤٤].

وكان من نتيجة الالتزام باختبار الفروض مرات عديدة، وهو التطبيق الصحيح لاختبار الفرض العلمي، أن تضخم الكتاب وزاد حجم المادة المرتبطة بالجانب التطبيقي كثيراً على حجم المادة المرتبطة بالجانب المنهجي. فكان أن اشتهر الكتاب باعتباره كتاباً في البلاغة وفي إثبات الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم**، أكثر منه كتاباً يقدم نظرية علمية بالمعنى الدقيق. ثم لاحقاً اشتهر الكتاب باعتباره كتاباً في النقد الأدبي، وبأنه يحتوي على نظرات في أصول ظاهرة اللغة على العموم. ولم يكن كل ذلك سوى ناتج جانبي لخطوة أساسية في منهج الشيخ عبد القاهر العلمي، وهي خطوة اختبار وتأكيد الفرض العلمي.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٣٠.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٣٠.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٣١.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٣١.
(٤١) المصدر نفسه، ص ١٣١.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٤٠.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٤) التوصل إلى القوانين العامة

وباستخدام هذه الخطوات، أي الاستقراء واستنتاج القواعد واختبارها، يصل الشيخ إلى مجموعة من القوانين العامة تخص «النظم» كعلم في اللغة. وهذه القوانين هي قوانين لازمة، يجب استخدامها عند محاولة بيان ميزة كلام من كلام وإلا كان المتحدث في النظم على خطأ و«في خداع من الأماني والأضاليل»:

«فقد بان وظهر أن المتعاطي القول في «النظم»، والزاعم أنه يحاول بيان المزية فيه، وهو لا يعرض في ما يعيده ويبديه للقوانين والأصول التي قدمنا ذكرها، ولا يسلك إليه المسالك التي نهجناها، في عمياء من أمره وفي غرور من نفسه، وفي خداع من الأماني والأضاليل»[٤٥].

وبعد الوصول إلى هذه القوانين وإثباتها، يبدأ الشيخ عبد القاهر في استخدامها وتطبيقها على النصوص وأساليب النظم المختلفة.

ويبين الشيخ عبد القاهر مبدأ أساسياً وهو «شمولية القوانين العلمية» لكل القضايا المتماثلة، وفي كل حال، وأنه لا يصح تطبيقها في بعض الأحوال وتجاهلها في أحوال أخرى، «فقد وجب أن تكون تلك القضية في كل شيء وفي كل حال»، كما في المقتطف التالي:

واعلم أن من الخطأ أن يقسم الأمر في تقديم الشيء وتأخيره قسمين، فيجعل مفيداً في بعض الكلام وغير مفيد في بعض، وأن يعلل تارة بالعناية وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب، حتى تطرد لهذا قوافيه ولذاك سجعه. ذاك لأن من البعيد أن يكون في جملة النظم ما يدل تارة ولا يدل أخرى. فمتى ثبت في تقديم المفعول مثلاً على الفعل في كثير من الكلام، أنه قد اختص بفائدة لا تكون تلك الفائدة من التأخير، فقد وجب أن تكون تلك القضية في كل شيء وفي كل حال»[٤٦].

واستخدام اللفظ «كل» هنا يعبر بوضوح عن اللزوم والضرورة فالقانون يلزم أن يكون سارياً في «كل» حال، أي أن القانون يتصف بصفة الشمول لكل الأحوال الممكنة.

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٩٢.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١١٠.

والخلاصة أن الشيخ عبد القاهر يستخدم مفهوم الاستقراء ومفهوم القوانين العلمية بمنتهى الوضوح. فهو يستقرئ تطبيقات الشعر العربي بغرض استخلاص القوانين الكلية لكل قسم من أقسام نظرية النظم، ثم يعتمد على مفهوم شمولية وضرورية القوانين المستنتجة في تطبيقها لشرح مواطن الجودة والضعف في أمثلة أخرى من الشعر العربي.

٤ ـ التحليل العلمي للنماذج اللغوية

يعتمد تطبيق المنهج العلمي في العلوم الإنسانية على الفهم الإنساني للوقائع الجزئية ولعلاقتها بالسياق العام للوقائع، وعلى القدرة على إنشاء علاقة منطقية بينها وبين القواعد العامة التي تحكمها. ولذلك خلافاً للعلوم الطبيعية، التي تعتمد على الرياضيات والعلاقات الكمية، تعتمد هذه العلوم بشكل أساسي على العقلانية والمنطقية في تحليل الوقائع والقوانين المرتبطة بتطبيق المنهج العلمي.

وتظهر «العقلانية» و«المنطقية» بوضوح في تحليلات عبد القاهر للنماذج اللغوية المختلفة التي يقوم من خلالها بتأييد فروضه وقواعده التي تشكل نظريته في النظم. وهذه التحليلات تشغل ثلاثة أرباع المؤلف وأدت إلى الصورة المعروفة عنه كناقد بلاغي وأدبي. فهو يوضح أن الغرض من «نظم» الكلام هو أن يتفق مع «العقل» على وجه التحديد، وليس مع الإحساس الفني مثلاً، أو مع الخيال في التعبير؛ والأمثلة عديدة، منها ما يلي:

«والفائدة في معرفة هذا الفرق أنك إذا عرفته عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل»[(٤٧)].

وهو يقوم بتحليل الأمثلة الشعرية والآيات القرآنية بناء على أسس عقلية[(٤٨)]، وهو الأمر الذي ينطبق على كل تحليلاته في كتابه **دلائل الإعجاز**.

وكما ارتكز فكر عبد القاهر على «العقلانية»، فهو يرتكز أيضاً على الأسلوب المنطقي؛ سواء في الفكر بصفة عامة، أو في التقسيمات المنطقية لجزئيات نظرية النظم. فيذكر أنه يبدأ بالتمثيل بما هو ظاهر لـ «تمهيد الأساس ووضع قواعد

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٧٢.

القياس حتى إذا تمهدت القواعد أخذ في حل المشكلات ثقة بأن هُيئت المفاتيح»[٤٩]. والمعنى هنا هو أن القاعدة الأساسية التي تستخدم في ما بعد للقياس عليها، يجب أن تستخلص من الحالات البسيطة غير المعقدة.

وهو يؤسس معاني الكلام على «القضية الحملية»، موضوع ومحمول وعلاقة حمل، ونفي وإثبات، كما يوضح النص التالي:

«اعلم أن معاني الكلام كلها معان لا تتصور إلا في ما بين شيئين، والأصل الأول هو الخبر. وإذا أحكمت العلم بهذا المعنى فيه، عرفته في الجميع، ومن الثابت في العقول والقائم في النفوس، أنه لا يكون خبر حتى يكون مخبر به ومخبر عنه، لأنه ينقسم إلى «إثبات و«نفي». و«الإثبات» يقتضي مثبتاً ومثبتاً له، و«النفي» يقتضي منفياً ومنفياً عنه»[٥٠].

وهو كذلك يطبق مفاهيم السور والاستغراق كما يلي:

«تفسير هذا أنا وإن قلنا إن الألف واللام في قولك «أنت الشجاع» للجنس، كما في قولهم «الشجاع موقى».. فإن الفرق بينهما عظيم.. وذلك أن المعنى في قولك «الشجاع موقى».. أنك تجعل الوقاية تستغرق الجنس وتشمله.. وأما قولك «أنت الشجاع» فلا معنى فيه للاستغراق»[٥١].

وفي موضع آخر يبين الفرق بين القضية الكلية المنفية والقضية الجزئية المنفية:

«واعلم أنك إذا أدخلت «كلاً» في حيز النفي، وذلك بأن تقدم النفي عليه لفظاً أو تقديراً، فالمعنى على نفي الشمول، دون نفي الفعل والوصف نفسه.. وإذا أخرجت «كلاً» من حيز النفي، ولم تدخل فيه، لا لفظاً ولا تقديراً، كان المعنى على أنك تتبعت الجملة فنفيت الفعل والوصف عنها واحداً واحداً»[٥٢].

ونجد استخدامه للأسلوب المنطقي في التقسيم، وفي علاقة الجملة الخبرية

---

(٤٩) الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(٥٠) الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص ٥٢٦ ـ ٥٢٧.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

بالجملة المنطقية ومفاهيم الجنس والنوع والحد والتفرقة بـ «الصلة» والتفرقة بـ «الصفة». . . إلخ[٥٣].

وتمثل العناصر السابق استعراضها، والمتمثلة في الاعتماد على المفهوم الاصطلاحي للّغة والتحديد الدقيق للمعاني وموضوعيتها وفصلها عن المكون الديني والفني، واستخدام «الفهم» الإنساني في استخلاص الوقائع وأسلوب الاستقراء بالمعنى الكيفي وطرح الفرض العلمي واختباره واستنتاج القوانين التي تحكم التعبير الصحيح والاعتماد على العقلانية والمنطقية والعرف وسياق الاستخدام؛ تمثل هذه السمات في مجموعها أسس الفكر العلمي عند الشيخ عبد القاهر، التي أنتجت نظريته في «النظم». وهي عناصر نجدها، إذا قارناها بالعناصر التي سبق استعراضها في عمل ريكمان بخصوص منهج العلوم الإنسانية، متطابقة إلى درجة كبيرة جداً معها.

٥ ـ عالمية مفهوم النظم

لا يكون مجال البحث علماً بالمعنى الخاص بالعلوم الإنسانية لمجرد استخدام الاستقراء بالمعنى العام والاعتماد على المنطقية والموضوعية، وإنما أيضاً من الضروري أن يكون مجال البحث إنسانياً عالمياً يخص الإنسان بما هو إنسان. ونظرية النظم تستوفي هذا الشرط أيضاً بشكل تام. فالنظم كما عرضه الشيخ عبد القاهر ليس نظرية تخص اللغة العربية فقط وإنما هي نظرية تختص باللغة الإنسانية على وجه العموم.

فالشيخ يدرك تماماً ـ وربما بسبب كونه غير عربي أصلاً ـ وبشكل واضح أن اللغة ظاهرة عالمية لها مبادئ عامة تخص كل اللغات، ولها مواضعات خاصة باللغات المختلفة. ولذلك فهو يعبر عن مفهوم الإخبار بصورة القضية الحملية والتي هي في الأساس منطقية، أي عالمية ولا تختص بلغة معينة دون أخرى. كذلك يعبر عن اتفاقية العلاقة بين اللفظ والمعنى لإبراز المفهوم نفسه. فالمعنى هو شيء مشترك بين البشر، أما اللفظ فيختلف من لغة إلى أخرى. فإذا كان المعنى هو الأساس كان النظم موضوعاً إنسانياً عاماً.

ومفهوم النظم عند الشيخ عبد القاهر يعتمد بشكل أساسي على مفهومه

---

(٥٣) في استخدامه للأسلوب المنطقي، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩، ٦٥، ١٤٤، ١٧٦ ـ ١٧٧، ١٨٠، ١٩٣ ـ ١٩٤، ٢٧٩، ٣٣٧ و٥٢٧.

للارتباط بين اللفظ والمعنى وعلى الأسبقية المنطقية للمعنى على اللفظ. فاللفظ ليس سوى علامة اعتباطية توقيفية مهمتها استدعاء المعنى في الذهن. فالنظم، هو في الحقيقة، نظم للمعاني التي ترمز إليها الألفاظ. ولذلك أيضاً سمي العلم الذي أسسه عبد القاهر علم «المعاني».

ويترتب على ذلك، أنه ليس مهماً أن يكون اللفظ منتمياً إلى لغة معينة، أو أن اللغة المعينة تستخدم لفظاً معيناً بدلاً من آخر للدلالة على معنى معين. ففي نهاية الأمر «النظم» ليس نظماً للألفاظ، وإنما نظم للمعاني المرتبطة بهذه الألفاظ. وناتج «النظم» ليس مجرد مجموع الألفاظ، وإنما معنى كلي نتج من العلاقات بين معاني الألفاظ. كما إنه ليس مهما أن تكون قواعد النحو التي تربط الألفاظ منتمية إلى لغة معينة، وإنما المهم أن تكون هذه القواعد مؤدية إلى معانٍ معينة، مثل الإخبار أو الوصف أو الفعل. . . إلخ.

والارتباط بين اللفظ والمعنى والأولوية المنطقية للمعنى على اللفظ هو المفهوم المركزي لنظريته. وهو مفهوم يترتب عليه أن الألفاظ ذاتها كرموز منطوقة، والعلاقات بين الألفاظ، كعلاقات نحوية، ليست بذاتها مؤدية إلى النظم. وإنما ما يؤدي إلى النظم هو ترتيب المعاني وصياغتها في ذهن المتكلم، مثلما يصوغ الفنان الأصباغ والصائغ قطع الذهب والفضة. لذلك يفرد الشيخ جزءاً غير قليل من كتابه **دلائل الإعجاز**[٥٤] لإثبات هذا التصور بصورة تؤكد أن مفهومه للّغة في «النظم» هو مفهوم عام؛ ويقرر ذلك بشكل واضح:

«و«النظم والترتيب» في الكلام كما بيّنا، عمل يعمله مؤلف الكلام في معاني الكلم لا في ألفاظها، وهو بما يصنع في سبيل من يأخذ الأصباغ المختلفة فيتوخى فيها ترتيباً يحدث عنه ضروب من النقش والوشي»[٥٥].

كما يوضح أن النظم ليس مرتبطاً باللغة لأنه ليس مرتبطاً باللفظ، فالشعر هو شعر ليس بسبب الألفاظ أو اللغة المستخدمة، وإنما بسبب «توخي النظم» فيه

---

(٥٤) يفرد الشيخ لهذه القضية، ص ٤٩ ـ ٦٥، ٢٤٩ ـ ٢٦١، و٣٥٩ ـ ٤٧٦ من المصدر نفسه، والمراجع لهذه المناقشات سوف يجد بما لا يدَع مجالاً للشكّ أن الشيخ لا يتحدث عن اللغة العربية بذاتها، وإنما عن اللغة على العموم، خاصةً وأنه لم يستخدم نهائياً تعبير «اللغة العربية»، وإنما يستخدم لفظ «اللغة»، عند مناقشته للعلاقة بين اللفظ والمعنى أو للنظم على العموم.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

الذي هو «توخي معاني النحو في معاني الكلم»[٥٦]. والتفاضل هو في النظم، وليس في الإعراب الذي هو التعبير عن قواعد النحو[٥٧].

والفصاحة هي للمتكلم وليس لواضع اللغة، والقضية هنا تخص أي لغة على العموم، وتطرح التفرقة المعروفة حالياً في علم اللسانيات بين اللغة والكلام:

«إن الفصاحة في ما نحن فيه عبارة عن مزية هي بالمتكلم دون واضع اللغة... لأنه لا يكون متكلماً حتى يستعمل أوضاع لغة على ما وضعت عليه»[٥٨].

والمعاني مودعة في الألفاظ بحسب إرادة واضع اللغة، واللغة هنا هي على العموم أيضاً، وهو مبدأ عام ينطبق على كل لغة إنسانية بما هي لغة:

«إن العاقل إذا نظر علم ضرورة أنه لا سبيل له إلى أن يكثر معاني الألفاظ أو يقللها، لأن المعاني المودعة في الألفاظ لا تتغير على الجملة عمّا أراده واضع اللغة»[٥٩].

وكذلك أن الفصاحة تكون في المعاني وليس في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ونطق لسان، وهو ما يعني أن استخدام لغة معينة ليس مهماً بالنسبة إلى مفهومه للفصاحة[٦٠].

ويظهر بشكل أكثر وضوحاً مفهومه لعمومية وعالمية اللغة في النص التالي، في معرض حديثه عن «المفيد» من الاستعارة، حيث يقرر أن القول بأن تركيب الكلام من الاسمين أو الاسم والفعل يختص بلغة العرب فقط هو قول فاسد:

«وليس كذلك «المفيد» [من الاستعارة] فإن الكثير منه شرك في عداد ما يشترك فيه أجيال الناس، ويجري به العرف في جميع اللغات.. فلا يمكن أن يدّعي أنا إذا استعملنا هذا النحو من الاستعارة، فقد عمدنا إلى طريقة في المعقولات لا يعرفها غير العرب، أو لم تتفق لمن سواهم، لأن ذلك بمنزلة أن

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٦٢.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٩٩.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٠١.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٤٦٤.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٦٦.

تقول إن تركيب الكلام من الاسمين، أو من الفعل والاسم، يختص بلغة العرب.. وذلك مما لا يخفى فساده»[٦١].

فمفهوم عمومية وعالمية ظاهرة اللغة كان مفهوماً واضحاً تماماً بالنسبة إلى الشيخ وكان مفهوماً جوهرياً في نظريته في النظم. وهو ما يؤدي بشكل مباشر إلى أن تكون نظرية النظم نظرية عالمية تخص الإنسان بما هو إنسان ولا ترتبط بلغة معينة ولا بحضارة معينة ولا بخصوصيات مجتمعية معينة. وانطلاقاً من مفهوم عالمية النظم، ومن تحليلنا التفصيلي للجانب المنهجي في النظرية، نستعرض في الجزء التالي عناصر نظرية النظم كما قررها الشيخ عبد القاهر.

٦ ـ نظرية النظم

بعد تحليلنا التفصيلي للمنهج العام الذي اعتمد عليه الشيخ عبد القاهر، ثم للعناصر العلمية التي أقام عليه نظرية النظم، وخطوات المنهج العلمي التي اتبعها وبيان عالمية نظريته؛ يصبح من الملائم أن نضع الصورة العامة المتكاملة لنظرية النظم.

من خلال جمع النصوص الخاصة بشرح هذا المفهوم في عمله الأساسي **دلائل الإعجاز**، وقد استعرضنا أمثلة كثيرة منها، يمكن التقرير بأن مفهوم نظرية «النظم» عند الشيخ عبد القاهر يتحدد في التعريف الموجز التالي:

««النظم» هو «الصياغة اللغوية» التي يعبر بها المتكلم (المرسل) عن غرض محدد في التعبير، باستخدام قواعد وأصول النحو، وبحسب قواعد المنطق والعقل، وبحسب العرف السائد في اللغة، وبحسب سياق الحال عند الاستخدام، وعلى أن يكون للعلاقات بين الألفاظ أسباب محددة مرتبطة بالعناصر السابقة».

وهو مفهوم يرتكز على العناصر التالية:

ـ المركز الدلالي في النص هو المتكلم، والمعيار لجودة التعبير هو إجادة التعبير عن غرض المتكلم بأفضل صياغة ممكنة.

ـ تقدير جودة الصياغة اللغوية لا يرجع إلى الإحساس أو الشعور الفني، ولكن يرجع إلى أسباب يمكن تحديدها بتتبع القوانين التي ترتكز عليها النظرية.

(٦١) الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ص ٣٤.

ـ هناك إمكانية للتعقيد اللغوي غير محدودة ناتجة من تركيب قواعد النحو مع قواعد المنطق مع أساليب العرف السائد في اللغة مع سياق الحال مع الغرض.

ـ جودة الصياغة ترجع إلى العلاقات بين الألفاظ لا إلى الألفاظ في ذاتها.

ـ تعبر الصياغة عن معنى محدد غير ملتبس، ويمثل عدم التحديد والالتباس في المعنى نوعاً من الصياغة غير الجيدة أو النظم غير الجيد.

ـ هناك خمسة أنواع أساسية من التغيير في نظم الألفاظ تدخل في صياغة «النظم» مع الالتزام بقواعد النحو: التقديم والتأخير ـ الحذف ـ علاقة الخبر بالجملة ـ استخدام الحال ـ الفصل والوصل.

ـ يمثل المجاز اللغوي عنصراً إضافياً إلى جوار النظم، وينقسم إلى ثلاثة أقسام: الاستعارة ـ الكناية ـ التمثيل.

وبهذا المفهوم يكون علم «النظم» موضوعاً إنسانياً عاماً غير مرتبط بالاعتقاد الديني لجماعة إنسانية معينة، أو حتى بتطبيقات لغة محددة. فتعريف النظم على أنه صياغة لغوية تعتمد على قواعد النحو والمنطق والعقل والعرف السائد في اللغة وسياق الحال، وعلى علاقات سببية بين الألفاظ، هو تعريف عام يصلح لكل لغة إنسانية. فالحذف والتقديم والتأخير والفصل والوصل والحال وعلاقة الخبر بالجملة هي علاقات لغوية عامة توجد في أي لغة، ويمكن لأي دارس أن يستقرئ قواعد استخدامها من اللغة المحددة محل البحث.

كما إن «النظم» بهذا المعنى هو جزء من علم «اللغة»، و«علم اللغة» هو علم إنساني، ولذا فإن علم «النظم» هو علم من العلوم الإنسانية بالمعنى العام. وباعتبار أسلوب تناوله العقلي السببي، أي منهجه العلمي الاستقرائي، يعد علم «النظم» عند الشيخ عبد القاهر علماً يقترب بدرجة كبيرة من مفهوم العلوم الإنسانية بالمعنى الحديث، حيث اعتمد هذا المفهوم على العلاقات السببية شبه الحتمية بين الوقائع بالمعنى الذي نطبقه اليوم في العلوم الإنسانية.

ثالثاً: الاتساق في منهج عبد القاهر

يظهر الاتساق بين الجانب الديني والجانب العلمي في عمل الشيخ عبد القاهر واضحاً تماماً. فالنص القرآني هو نص لغوي ينطبق عليه ما ينطبق على أي نص لغوي آخر من قواعد وقوانين، والنظرية التي طرحها لتقييم جودة التعبير في

النص اللغوي «نظرية النظم» تقرر أن تلك القواعد هي قواعد «شبه حتمية». وهي قواعد «شبه حتمية» لأن النص اللغوي بطبيعته يمكن أن يزداد تعقيداً بشكل غير محدود، وهذه القواعد الثابتة يمكن اختبارها فقط في حدود درجات التعقيد التي تقع في حدود المعرفة والقدرة الإنسانية. ولأن النص اللغوي يقبل التعقد بشكل غير محدود، فيكون ممكناً من حيث المبدأ أن يقوم عقل أكبر قدرة بكثير من قدرة البشر بإنتاج نص لغوي يتسم بدرجة من الجودة تخرج أيضاً عن قدرة البشر.

ومفهوم التعقد غير المحدود للّغة، التي هي في الوقت ذاته تتبع قوانين طبيعية «شبه حتمية»، هو مفهوم يعبر عن مبدأ «الطبيعية»[٦٢] كما نعرفه اليوم. فالعلم اليوم قد أدرك أن العالم أكثر تعقيداً من أن يستطيع الإنسان إدراكه بشكل كامل. ومع ذلك فالوجود الطبيعي يتبع قوانين طبيعية «شبه حتمية». ولكن لأن الإنسان لا يستطيع إدراك التعقيد اللانهائي للطبيعة، لا يستطيع أيضاً أن يتأكد من النتائج المستقبلية لقوانين الطبيعة، أو حتى من اليقين الكامل من قوانين الطبيعة الحالية؛ لذلك هي قوانين «شبه حتمية».

فمفهوم اللغة بالمعنى «شبه الحتمي» الذي قدمه الشيخ عبد القاهر، والذي هو في الوقت نفسه أكثر تعقيداً من قدرة الإنسان على معرفته، ينتمي إلى هذا المفهوم نفسه، مفهوم «الطبيعية»، وينتمي بشكل أكثر دقة إلى «الطبيعية المنهجية». فالتقرير بأن النص اللغوي يمكن أن يكون على درجة من جودة التعبير تفوق قدرة البشر هو أمر يتفق مع مبدأ الطبيعية. أما الإيمان بأن نصاً معيناً على هذه الدرجة الفائقة من جودة التعبير هو منزل من عند الله، فهو مبدأ إيماني غير علمي وليس ملزماً للقضية العلمية ولا يتناقض معها، إذ الطبيعية المنهجية صامتة بخصوص الوجود فوق الطبيعي، والشرط اللازم فقط هو التعامل المنهجي الصحيح مع الموضوعات الطبيعية؛ أما قضايا الإيمان فوق الطبيعي فليست مهمة ما دامت لا تنتهك القواعد والقوانين الطبيعية.

لذلك فالشيخ عبد القاهر لم يكن في حاجة سوى إلى إثبات مفهوم إمكانية أن تصل جودة التعبير إلى درجة تفوق قدرة البشر، حتى ينتج حلاً متسقاً مع ذاته

---

(٦٢) انظر المناقشة التفصيلية لمفهوم «الطبيعية» وعلاقته المنهجية بمشكلة العلاقة بين العلم والدين، في: سمير أبو زيد، **العلم وشروط النهضة: التصورات العلمية الجديدة والتأسيس العلمي للنهضة العربية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٨)، القسم الثالث، الفصل الثاني، ص ٣٣٧، ومفهوم الطبيعية بمعناه المعاصر، في الواقع، هو المفهوم الذي يسمح بتحقيق الاتساق بين العلم والدين.

في قضية الإعجاز. وبمصطلحاتنا نحن في هذا العمل، تعد الأعمال الثلاثة المذكورة للشيخ عبد القاهر، التي عالجت قضية واحدة هي الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم**، محاولة في تحقيق الاتساق في النظرة العربية ـ الإسلامية.

فمنشأ المشكلة أصلاً هو النظرة «العلمية» الحتمية التي تصاعدت بشكل تدريجي مع تصاعد العلم العربي، كما ذكرنا سابقاً. والنظرة العلمية الحتمية تفرض وجود قواعد للّغة مستقلة عن واضعها وعن مستخدميها أيضاً. فإذا كان للّغة قانونها الحتمي الخاص، كان من غير الممكن أن تحتوي اللغة إعجازاً. والعكس إذا لم تكن قوانين اللغة حتمية، كان من الجائز أن تكون بعض قواعدها «ظنية» احتمالية وقابلة للتجاوز، وبالتالي يكون من الممكن أن تحتوي اللغة إعجازاً. فجوهر القضية مرتبط ارتباطاً مباشراً بظهور مفهوم الحتمية، عموماً، ومفهوم الحتمية اللغوية خصوصاً.

كما إن استمرار القضية دون حل لا يعني فقط استمرار الخلاف حول المفهوم الصحيح لإعجاز **القرآن الكريم** أو حول وجود إعجاز في **القرآن الكريم** من عدمه، وإنما يعني بشكل أكثر عمقاً، استمرار صورة من صور عدم الاتساق في النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم. واستمرار عدم الاتساق نتيجته الطبيعية، كما بيّنا أعلاه، هو انهيار وأفول هذه النظرة في لاوعي معتنقيها لصالح التصورات العلمية الجديدة. ولذلك لم تمثل محاولة الشيخ عبد القاهر مجرد محاولة في موضوع جزئي، وإنما مثلت محاولة لها سمة العمومية، ولكنها ممثلة في مثال جزئي محدد.

وعلى العموم، وفي حدود التحليل الموجز المبين أعلاه، وفي حدود أعمالنا السابقة الأكثر تفصيلية في الموضوع، يمكننا القول إن منهج الشيخ عبد القاهر قد حقق الاتساق المطلوب في قضيته هو على الأقل، وإن هذا المنهج إذا استخدم بصورة صحيحة في قضايا مماثلة تتسم بالبنية نفسها، سوف يكون ممكناً أيضاً أن يحقق الاتساق في تلك القضايا.

فالمطلوب من هذا المنهج **أولاً**، أن يحافظ على منهجية العلم واستقلاله عن الفكر الديني؛ وقد حقق منهج الشيخ عبد القاهر ذلك من خلال إنشاء نظرية النظم، والتي استوفت كافة الشروط العلمية سواء في إنتاجها أو في تطبيقها. والمطلوب **ثانياً**، أن لا تكون هذه النظرية متعارضة مع العناصر الأساسية للنظرة العربية ـ الإسلامية؛ وقد حقق هذا المنهج أيضاً ذلك من خلال معالجة القضية الدينية في الإعجاز بشكل مستقل.

فإذا عممنا هذه البنية نفسها المكونة من جانبين (أو ثلاثة حسب الموضوع)، أحدهما علمي والثاني ديني، وأنشأنا بينهما علاقة تحدد الشروط التي تضمن استقلال كل جانب منهما، كانت النتيجة هي أننا أمام منهج عام يقبل التطبيق على موضوعات متعددة ويحقق في الوقت نفسه الشرط الأساسي وهو تحقيق الاتساق بين النظرة العربية ـ الإسلامية والعلم.

والشيخ عبد القاهر بمحاولته هذه يضرب لنا المثل في الأسلوب الأمثل لمعالجة مشكلة عدم الاتساق بين النظرة الإسلامية والعلم (المعاصر). فالحل ليس في طرح تصورات نظرية وشعارات تؤكد أن النظرة الإسلامية لا تتعارض مع العلم. وهو نفسه لم يستخدم تلك الشعارات، مثلما فعل السابقون عليه، من التقرير النظري أن الإعجاز في **القرآن الكريم** لا يتعارض مع قوانين اللغة. وإنما الحل، كما فعل هو، يكمن في التعامل المباشر مع القضايا العلمية انطلاقاً من نظرة الذات (الإسلامية) مع احترام العلم السائد المعاصر؛ وتحقيق إنتاج علمي أصيل نابع من الذات ومتسق مع المنهج العلمي الصحيح.

الفصل الثامن

المحاولات الحديثة والمعاصرة للتأسيس العلمي في الفكر العربي

يذكر عادة أن ابن رشد هو آخر الفلاسفة المسلمين، وأن بعد ابن رشد دخل العالم الإسلامي في سبات فكري عميق حتى أوائل القرن التاسع عشر الميلادي. كما يذكر عادة أن هجوم الغزالي على الفلاسفة في **تهافت الفلاسفة** كان هو العمل الفكري الحاسم الذي أدى إلى هذه الحال. ومع ذلك هناك بعض الآراء التي ترى أن الفكر الفلسفي الإسلامي لم يتوقف بعد ابن رشد، وإنما استمر في الشرق الإسلامي في بلاد ما يعرف اليوم بإيران وأفغانستان وشمال الهند. ويستدلون على ذلك باستمرار العلم العربي ـ الإسلامي حتى القرن السابع عشر، وبظهور الفلسفات الإشراقية والتصوف، ثم ظهور ابن خلدون، واستمرار الفكر الفلسفي عند الشيعة حتى أوائل القرن التاسع عشر حيث ما يسمى بالنهضة الحديثة.

هذا التحليل يحمل شيئاً من الحقيقة بطبيعة الحال، ولكنه ليس كل الحقيقة. فالفكر الفلسفي العربي ـ الإسلامي، والحديث هنا على وجه الخصوص عن الفكر العلمي العقلاني، كان مواجهاً بمشكلة جوهرية لم يتمكن من أن يتخطاها؛ وهذه المشكلة هي ما سبق أن عرضناه أعلاه، مشكلة عدم الاتساق. فالواقع أن الفكر العربي ـ الإسلامي حاول طوال الفترة من العام الثاني للهجرة (الثامن الميلادي) حتى السادس للهجرة (الثاني عشر الميلادي) أن يحقق الاتساق بين النظرة العربية ـ الإسلامية التي نزلت في **القرآن الكريم**، والواقع العلمي والمجتمعي؛ ولكنه لم ينجح في ذلك.

والذي حدث هو العكس، فقد بدأت حالة عدم الاتساق بشكل محدود، مما

أدى إلى ظهور المذاهب الإسلامية المختلفة. ولكن مع مرور الزمن زادت حالة عدم الاتساق وأصبح هذا الفكر مواجهاً بخطر التخلي عن نظرته إلى العالم وبالتالي تحلل هذا الفكر لصالح التصورات الجديدة في ذلك الوقت. وهذه التصورات الجديدة لم تكن سوى التحول العلمي إلى الحتمية والتحول الفكري العقلي إلى الصورية الأرسطية. وهي تصورات من شأنها إذا امتدت إلى مداها في ظل ظهور التجريبية والواقعية الإسلامية أن تنتج الفكر المادي الحداثي. فكان رد الفعل غير الواعي هو الحفاظ على النظرة العربية ـ الإسلامية من هذا الخطر، بغض النظر عن، أو مع تجاهل، مشكلة عدم الاتساق.

ولذلك كان انسحاب الحضارة العربية ـ الإسلامية من الساحة في الأساس على المستوى الفكري، وفي إطار الأفكار التي تتعارض مع نظرتها إلى العالم؛ أما الفكر العلمي، فقد استمر حتى القرن السابع عشر الميلادي تقريباً، حين بدأ الفكر الغربي الحديث في التفوق عليه. وذلك لأن خطر هذا العلم على النظرة العربية ـ الإسلامية هو خطر محدود ولا يتطلب سوى عزله عن الإطار العام لهذا الفكر، وهو ما حدث بالفعل. كما استمر الفكر على المستويات الذاتية للشعور، كما في الفكر الشيعي الذي ينطلق من منطلقات ذاتية، وكما في التصوف، وكما في الفكر السياسي والتاريخي؛ وتوقف تماماً تقريباً أي إبداع فكري فلسفي أو فقهي.

ربما كان فكر الغزالي هو الأبرز تعبيراً عن هذه الحالة، أي الحالة الدفاعية عن النظرة العربية ـ الإسلامية، ولكنه لم يكن سوى تعبير عن المرحلة الحضارية التي كانت تمر بها هذه الحضارة في هذا الوقت. فالرفض المجتمعي الواضح لتصورات ابن رشد والقبول الواضح لتصورات الغزالي لا يفسره سوى أن هناك حالة عامة قائمة في اللاوعي المجتمعي لهذه الحضارة تحدد ما يمكن قبوله وما لا يمكن قبوله. ويعتبر من قبيل التبسيط المخل أن نفسر موقف المجتمع من خلال مفكر واحد أو عمل فكري واحد مهما عظم تأثيره.

القضية الجوهرية إذن، وكما ذكرنا أعلاه في مقدمة هذا العمل، هي مشكلة تحقيق الاتساق في النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم. وكما توقفت محاولات تحقيق هذا الاتساق في القرن الثاني عشر الميلادي تقريباً، فإنها استؤنفت مرة أخرى في بدايات القرن التاسع عشر الميلادي تقريباً كرد فعل على الظهور القوي للفكر الغربي الحديث وسيادته للعالم كله منذ ذلك العصر وحتى الآن.

أولاً: مراحل فكر النهضة العربي الحديث[1]

من الضروري الإشارة في البداية إلى أن نسبة المرحلة الحديثة والمعاصرة لفكر النهضة إلى المجال المجتمعي الذي نبحث فيه، وهو العربي، وإلى المجال الحضاري الذي نرتكز عليه وهو العربي ـ الإسلامي هو مسألة إشكالية؛ فالفترة التي نحقب لها تمتد ابتداء من بدايات القرن التاسع عشر الميلادي حتى بدايات القرن الحادي والعشرين.

وفي بدايات هذه الفترة لم يكن الفكر القومي قد ظهر بعد، ولم يكن هناك أي فواصل ثقافية أو اقتصادية أو حدودية تفصل بين مناطق العالم الإسلامي. وكانت الدولة العثمانية مسيطرة بشكل مباشر وغير مباشر على أغلب هذه المناطق، بدءاً من أواسط آسيا حتى شمال غرب أفريقيا. لذلك كان رموز الفكر والثقافة منتمين بشكل مباشر إلى الثقافة العربية ـ الإسلامية؛ فخير الدين التونسي ـ وهو من أعلام النهضة العربية في هذه الفترة ـ لم يكن تونسياً، وجمال الدين الأفغاني ـ وهو أيضاً من أعلامها ـ لم يكن عربياً. . وهكذا.

ولكن مع الظهور التدريجي للفكر القومي في المنطقة العربية الذي تزامن مع انحسار نفوذ الإمبراطورية، العثمانية بدأت الدعوات إلى القومية العربية. وأصبح هناك، مع بدايات القرن العشرين الميلادي، تمييز واضح للفكر العربي الحديث، أو لفكر النهضة العربية الحديثة، من الفكر العربي ـ الإسلامي الحديث ككل. وظل مركز هذا الفكر العربي، ربما حتى نهايات القرن العشرين، هو الفكر المصري الحديث.

لذلك يمكن القول إن النسبة العلمية الصحيحة لهذا الفكر في القرن التاسع عشر هي إلى الفكر العربي ـ الإسلامي بالمعنى القديم نفسه الذي يعبر فيه كل من «العربي» و«الإسلامي» عن معنى حضاري ليس قومياً أو دينياً. كما يمكن القول إن النسبة الصحيحة لهذا الفكر في القرن العشرين، هي إلى الفكر «العربي»،

(١) ليست قضيتنا هنا تقديم تحقيب موضوعي دقيق للفكر العربي الحديث، فهذا موضوع لعمل، أو أعمال مستقلة. وإنما مهمتنا هنا هي وضع الإطار العام لهذا الفكر من وجهة نظرنا كتمهيد لاستعراض المحاولات «العلمية» لتحقيق الاتساق بين العلم والنظرة العربية. لذلك لن ندخل في تفصيلات الاتجاهات المذكورة ولا تفصيلات الأعمال الفكرية التي قدمتها. ومن المهم بيان أن مثل هذا التحقيب يقبل الاختلاف حوله بسبب اختلاف الرؤى، وبسبب أن الثلث الأخير منه على الأقل ما يزال معاصراً لنا وبالتالي يصعب تقديم حكم موضوعي عليه.

بالمعنى القومي، كتمييز داخلي في إطار المعنى الحضاري الكلي للحضارة العربية ـ الإسلامية.

في إطار هذا التصور العام لقضية التحقيب، يمكن تقسيم مراحل الفكر العربي ـ الإسلامي الحديث الذي ظهر مع الثلث الأول من القرن التاسع عشر تقريباً، وحتى عصرنا الحالي، في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، بناء على الخصائص الموضوعية لهذا الفكر، إلى ثلاث مراحل:

ـ المرحلة **الأولى** هي المرحلة التي حاول الفكر العربي ـ الإسلامي في القرن التاسع عشر وحتى الثلث الثاني من القرن العشرين تقريباً، أن يحقق الاتساق بين هذا الفكر وصور مختلفة للفكر الغربي الحديث. وقد اتسمت تلك المحاولات جميعاً، تقريباً، بمحاولة التوفيق بين هذا الفكر والفكر الغربي الحديث. وكانت المحاولات التي تبنت التخلي عن النظرة الإسلامية بشكل كامل شديدة المحدودية. ورغم تعدد المحاولات، سواء على المستوى المنهجي أو النظري أو التطبيقات المجتمعية، إلا أن السمة الأساسية لهذه المرحلة في الفكر العربي الحديث هي التوفيقية.

وقد طرح هذا التصور بشكل واضح محمد جابر الأنصاري في عمله الهام **النهج التوفيقي: إشكالية اللاحسم في الفكر وفي الواقع**[٢] الذي يوضح بشكل تفصيلي تعمق وتجذر الفكرة التوفيقية في الفكر العربي ـ الإسلامي الحديث. وهذا التصور مهم بالنسبة إلى موضوعنا، فهو يفيدنا باستمرار سيطرة النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم على اللاوعي المجتمعي، كما يفيدنا بأن هذه النظرة تعاني مشكلة عدم الاتساق مع الواقع الحضاري الراهن الذي يسيطر عليه فكر الحداثة، ويفيدنا في النهاية بأن جميع المحاولات التي قامت لمواجهة هذه المشكلة قامت ـ إن بشكل مباشر أو غير مباشر ـ على مبدأ «التوفيقية».

و«التوفيقية»، كما يبدو ظاهراً، هي مصطلح آخر مقابل ومشابه لمصطلح «الاتساق» الذي نطرحه في هذا العمل. ولكن هناك فارقاً أساسياً بين المصطلحين. فالتوفيقية تعبر عن المحاولة «السطحية» أو «الشكلية» للجمع بين فكرتين أو تصورين. أما «الاتساق» فهو مفهوم فكري نظري أكثر عمقاً يرتبط بمفهوم النظرة إلى العالم، لذلك هو يعبر عن محاولة الجمع هذه على المستوى النظري الأكثر عمقاً

---

(٢) انظر المقتطف الطويل الذي يوضح قضية التوفيقية في الهامش الرقم (٦) في مقدمة هذا الكتاب.

وأصالة. فالتوفيقية هي عملية إجرائية، أما تحقيق الاتساق فهو عملية فكرية نظرية. والتوفيقية بهذا المعنى لا تمثل سوى محاولة غير ناجحة لتحقيق الاتساق بين الفكر العربي ـ الإسلامي والواقع المعاصر، لأنها تفتقد إلى الشرط الأساسي وهو البعد النظري.

ـ المرحلة **الثانية** في الفكر العربي الحديث هي التي تبدأ من الثلث الثاني من القرن العشرين إلى بدايات القرن الحادي والعشرين، وقد تمثلت السمة الجوهرية لهذه المرحلة في نقد التراث الفكري الإسلامي من جوانب عديدة وانطلاقاً من تصورات غربية عديدة. وفي الوقت نفسه اتسمت بنقد الفكر الغربي الحديث من جوانب عديدة وبناء على أسس فكرية عديدة. لذلك استحقت هذه المرحلة بجدارة اسم «المرحلة النقدية». كما اتسمت هذه المرحلة بظهور ما يسمى بالمشاريع الفكرية. وهي ظاهرة تعبر، من ناحية، عن التحول إلى درجة أكبر من العمق النظري، ومن ناحية أخرى، عن محاولات التعامل الكلي الشامل مع فكر النهضة.

والنقد كمفهوم عام هو محاولة للكشف عن الشروط التي تحكم التصورات الفكرية الخاصة بموضوع أو قضية معينة وبيان مدى تعارضها مع هذه الشروط بهدف تصحيحها أو إعادة صياغتها. فنقد الحداثة، مثلاً، هو محاولة للكشف عن الشروط الموضوعية التي تحكم فكر الحداثة وبيان مشكلاته بهدف تصحيحه وإعادة صياغته. ونقد الفكر الإسلامي هو محاولة للكشف عن الشروط الموضوعية التي تحكم هذا الفكر وبيان مشكلاته بهدف تصحيحه وإعادة صياغته. وهكذا، فكل فكر نقدي يتضمن جانبين، جانب الهدم، وجانب البناء، في الإطار الكلي للفكر محل النقد.

في هذا الإطار العام لمفهوم النقد ظهرت الأعمال، أو المشاريع، الفكرية التي تنقد الفكر العربي ـ الإسلامي القديم والحديث. إما على أسس حداثية ليبرالية أو على أسس حداثية ماركسية أو على أسس معرفية إبستيمولوجية، أو على أسس سوسيولوجية، أو على أسس حداثية قومية، أو على أسس هرمونيطيقية، أو على أسس براغماتية. وكل من هذه الاتجاهات اعتمد في عملية النقد على المناهج الغربية الحديثة والمعاصرة التي أنتجها الفكر الغربي، كما إن كلاً من هذه الأعمال قدم التصورات التصحيحية العامة انطلاقاً من منطلقاته الفكرية النقدية نفسها. فظهر الإسلام الاشتراكي، والإسلامي الليبرالي، والإسلام القومي، والقطيعة المعرفية مع التراث، والتحليل الهرمونيطيقي للنص الديني، والثورة على التراث واعتماد المفاهيم الواقعية، كتصورات تصحيحية بديلة.

وفي المقابل ظهرت الأعمال أو المشاريع الفكرية التي تنقد فكر الحداثة الغربية، إما على أسس إسلامية أصولية، أو على أسس مذهبية، أو على أسس براغماتية، أو على أسس سياسية، أو على أساس فكر نقد الحداثة، أو على أسس منطلقة من فكر مابعد الاستعمار، أو انطلاقاً من مفهوم إسلامية المعرفة. وبالمثل، اعتمد كل عمل منها على المناهج المرتبطة بأسسه النقدية، سواء في الفكر الإسلامي القديم، أو في الفكر الغربي الحديث والمعاصر. كما قدم كل منها محاولات لوضع التصورات التصحيحية انطلاقاً من منطلقاته الفكرية نفسها. فظهرت الحداثة الإسلامية، والقومية الإسلامية، وظهر علم الاستغراب، والديمقراطية الإسلامية، وفلسفة العلم الإسلامية، والعلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

وعملية التوفيق هنا، أو إعادة الاتساق، ليست سطحية وإنما هي على درجة أكثر عمقاً. ففي كل مشروع هناك أساس نظري مسبق قائم تتم انطلاقاً منه عملية التصحيح. ولكنها في الوقت نفسه تفتقر إلى الاستقلال الفكري، سواء على مستوى النظرية أو على مستوى المنهج. لذلك لا يمكن اعتبار الأعمال التي ظهرت في هذه المرحلة بمثابة ظهور لفكر نظري فلسفي عربي جديد، وإن كان يمثل مرحلة في هذا الاتجاه.

وهنا أيضاً يصح التصنيف باعتباره فكراً توفيقياً، ولكن لأن هذه المرحلة غلب عليها التحليل النقدي بشكل واسع، في جانب الهدم، والاعتماد على تصورات عامة كلية غير نظرية بشكل كافٍ، في جانب البناء، كان العنوان «المرحلة النقدية» عنواناً مناسباً.

ـ المرحلة **الثالثة** والأخيرة هي المرحلة التي نحياها الآن، والتي بدأت بوادرها وإرهاصاتها منذ حوالى عقد من الزمان. ولأنها مرحلة معاصرة فإنه يكون من الصعب إصدار حكم موضوعي عليها الآن. ولكن يمكننا على الأقل الإشارة إلى السمات الموضوعية التي تتسم بها. والسمة الأساسية لهذه المرحلة هي الدعوة إلى تحقيق الاستقلال الفلسفي. والاستقلال الفلسفي هنا هو بمعنى الخروج من التبعية سواء للفكر الفلسفي العربي القديم أو للفكر الفلسفي الغربي الحديث، على مستوى المنهج وعلى مستوى الموضوع. وهناك بعض الأعمال التي ظهرت في أواخر المرحلة النقدية يمكن أن تعد بمثابة إرهاصات لهذه المرحلة. كما ظهرت كتابات عديدة تطرح السؤال حول إمكانية ظهور فلسفة عربية جديدة مستقلة، تمثل نوعاً من التمهيد المعنوي لتحقيق ذلك في أرض الواقع.

والسبب في افتراضنا ظهور مرحلة جديدة ثالثة للفكر العربي الحديث ليس فقط وجود هذه الإرهاصات. وإنما يعود من ناحية إلى الظروف التي يمر بها الفكر الإنساني المعاصر كله، ومن ناحية أخرى إلى الأعمال التي ظهرت في المرحلة النقدية ذاتها والتي يبدو أنها استنفدت أغراضها.

ففي ما يخص الظروف الحالية للفكر الإنساني، هناك تحولات فكرية إنسانية عالمية، ليست أوروبية أو غربية فقط، تتجه نحو نوع جديد من الحداثة تشترك في صياغته كل الثقافات الكبرى الإنسانية المعاصرة؛ وهو توجه إلى ما يمكن أن نسميه «الحداثة متعددة الثقافات». ومن جانب التحقيب، يمكن تحقيبه على أنه مرحلة مابعد «مابعد الحداثة». فهذه المرحلة تفرض المشاركة الإيجابية الفاعلة من قبل المفكرين في كل الثقافات الكبرى المعاصرة؛ لا على أساس تكرار أفكار الحداثة التقليدية التي تم نقدها، ولا على أساس إعادة إنتاج الأفكار التقليدية القديمة؛ وإنما على أساس إبداع فكر أصيل نابع من ثقافة الذات، يكون قادراً على المشاركة في إعادة صياغة وتصحيح الحداثة الإنسانية المعاصرة.

أما في ما يخص الظروف الخاصة بالفكر العربي المعاصر، فقد تمثلت في وصول المرحلة النقدية إلى استنفاد أغراضها. فنقد التراث الإسلامي أظهر بوضوح ضرورة وجود تصورات جديدة بشكل كامل تتسق مع النظرة العربية ـ الإسلامية ولكنها تكون معاصرة من حيث الجوهر. كما إن الاستجابة إلى هذا التصور ظاهرة الآن من زوايا عدة سياسية واقتصادية واجتماعية وإن لم تكن كافية حتى الآن. وعلى الجانب الآخر استنفد نقد الحداثة، أغراضه هو الآخر وانكشف لنا فكر الحداثة سواء من خلال نقده الذاتي في الفكر الأوروبي أو من خلال نقده من الداخل العربي ـ الإسلامي وظهرت مساوئه وعيوبه وأصبحنا مطالبين بمعالجته.

فتقييم المرحلة الجديدة في الفكر العربي الإسلامي ليس قضية تقرير واقع موضوعي، فهي لم تزل في طور التشكل بعد، وإنما هي قضية ظروف موضوعية مفروضة يمكن بقدر معقول من التبصر إدراكها بوضوح. ويؤيد ذلك، التطور المعرفي الذي طرأ على الفكر العربي في بدايات القرن الحادي والعشرين مقارنة بالفكر نفسه في بدايات القرن العشرين، أو حتى في منتصفه. وذلك سواء على مستوى معرفتنا العلمية بالفكر العربي ـ الإسلامي القديم أو بالفكر الغربي الحديث، أو من حيث انتشار المعاهد والجامعات والزيادة الكبيرة في التخصصات الفلسفية وزيادة الكوادر العلمية الناشئة عن البعثات الخارجية.

ثانياً: محاولات المرحلة الحديثة

١ ـ محاولات الرعيل الأول (فرح أنطون، إسماعيل مظهر، شبلي الشميل، سلامة موسى)[٣]

بدأت هذه المرحلة مع البدايات الفكرية الحقيقية لفكر النهضة العربية الحديثة في منتصف القرن التاسع عشر، وقد اتسمت هذه المحاولات بالتركيز على النهضة العلمية وعلى معارف العلم الحديث.

فقد دافع **شبلي الشميل** (١٨٥٠ ـ ١٩١٧)، المسيحي اللبناني الذي درس الطب في باريس، عن نظرية التطور من خلال كتاباته في مجلة **المقتطف**، ومن خلال مؤلفه **فلسفة النشوء والارتقاء**؛ كما دافع عن العلمانية كنظام سياسي.

أما **فرح أنطون** (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢)، وهو صحفي ومسرحي وكاتب سياسي مسيحي من لبنان، فقد تبنى فكر ابن رشد الذي أنتج فكرة الفصل بين الذات والموضوع، كما بينّا أعلاه؛ في مؤلفه **ابن رشد وفلسفته**.

ودافع **سلامة موسى** (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨)، وهو قبطي مصري، عن الاشتراكية. قضى عدة سنوات في فرنسا وإنكلترا في مطلع شبابه، وتأثر بكارل ماركس واطلع على الفكر الغربي الحديث ودافع عن الفهم المادي للكون. وأسس عام ١٩٣٠ المجمع المصري للثقافة العلمية وأسس **المجلة** بهدف تغليب الاتجاهات العلمية على الثقافة العربية. والعلم عند سلامة موسى هو «العلم الغربي الحديث» الذي يعتمد النظرة المادية الميكانيكية للكون. فدعوته إلى العلمية كانت في إطار عام لثقافة غربية تدعو إلى القطع مع الثقافة العربية الإسلامية، سواء من خلال اعتماد اللغة العامية، أو من خلال النظرة المادية إلى الكون.

ويعتبر **إسماعيل مظهر** (١٨٩١ ـ ١٩٦٢)، مسلم مصري، أحد رواد الدعوة إلى النهضة العلمية المعاصرة في الوطن العربي. ترجم **أصل الأنواع** لداروين، ونشره عام ١٩١٨، وترجم **نشوء الروح وحياة الروح في ضوء العلم**. دافع عن النظرة العلمية الغربية الميكانيكية المادية، وعن حرية الفكر، ودعا إلى الدفاع عن

---

(٣) اهتمامنا هو بالأعمال العلمية بالمعنى النظري الأكاديمي، أي التي موضوعها هو فلسفة العلم، وهذه لم تظهر بوادرها إلا مع النصف الثاني من القرن العشرين. ولكننا نعرض هناك بشكل موجز للمرحلة الأولى من فكر النهضة احتفاظاً بسياق الأحداث.

العمال والفلاحين؛ واعتكف في نهاية حياته حينما لم تلقَ دعواته صدى.

وفي واقع الأمر، تعد تلك التوجهات بمثابة محاولات مبكرة للتأسيس العلمي للنهضة العربية. وقد ارتكزت هذه المحاولات، عموماً، على المفهوم الجوهري في فكر الحداثة وهو «العلمانية»، وعلى المفهوم الجوهري في العلم الحديث وهو النظرة الميكانيكية. فالعلمانية هي التعبير الفكري المجتمعي عن السمة الجوهرية للفكر الغربي الحديث وهي «فصل الذات عن الموضوع». أما التعبير العلمي عن السمة نفسها فهو «العلم الحديث» ونظرته الميكانيكية إلى العالم.

ويمكن القول باطمئنان إنه لم تكن أي من تلك المحاولات علمية بالمعنى الصحيح. فلم يتمكن أي منها من النفاذ إلى جوهر الفكر العلمي الغربي الحديث، ولا عرضه ونقله بشكل علمي واضح. وهذا بطبيعة الحال ناتج من حداثة هذه المرحلة المبكرة زمنياً وعدم وجود تخصص أكاديمي في الموضوع يمكّن من تحقيق ذلك. لذلك لم يكن لتلك المحاولات تأثير يذكر في الفكر العلمي العربي الذي ظل متخلفاً بشكل كبير عن العلم الغربي.

٢ ـ محاولات الرعيل الثاني (زكي نجيب محمود، فؤاد زكريا)

يتميز الرعيل الثاني من الاتجاهات العلمية في الفكر العربي الحديث بأنه جيل أكاديمي درس الفلسفة في معاهد أكاديمية في مصر وفي الخارج؛ ولذلك، فالتصورات التي طرحت في هذه المرحلة هي تصورات أكثر عمقاً وأصالة.

أ ـ زكي نجيب محمود

درس زكي نجيب محمود (١٩٠٥ ـ ١٩٩٣)، في جامعة لندن في إنكلترا، وحصل على الدكتوراه عام ١٩٤٧ في أطروحته بعنوان «الجبر الذاتي». تأثر أثناء دراسته بالفلسفة التحليلية عموماً، ثم بعد ذلك بالفلسفة الذائعة في ذلك الوقت المسماة «الوضعية المنطقية».

(١) والوضعية المنطقية يمكن وصفها بالفلسفة العلمية الوضعية المتطرفة. فهي تنكر الفلسفة بالمعنى الميتافيزيقي، ولا ترى لها دوراً سوى تحليل المفاهيم العلمية لتجعلها أكثر وضوحاً. أما الحياة الإنسانية، فتعتمد بشكل كامل على «العلم» بالمعنى التخصصي الدقيق. والمعرفة العلمية الصحيحة هي تلك التي تعتمد على الملاحظة المباشرة للواقع والقوانين المستنتجة من هذه الملاحظة، كما تعتمد أيضاً على القوانين التي يمكن استنتاجها من ملاحظة الواقع، وعلى

القواعد اللغوية البروتوكولية التي تستخدم للتعبير عن هذه القوانين.

وقد طرحت هذه التصورات بشكل تدريجي من خلال الجماعة المعروفة بدائرة «فيينا»، التي ضمت مع آخرين، موريس شليك، ورودولف كارناب، وأوتو نيورات. وقد تبنى زكي نجيب هذه التصورات في عمله المشهور **خرافة الميتافيزيقا** (١٩٥٣)، وكذلك في **المنطق الوضعي**، (جزآن ١٩٥١، ١٩٥٢)، وفي مؤلفه **نحو فلسفة علمية** (١٩٥٩).

ففي **خرافة الميتافيزيقا** (الذي طبع بعد ذلك بعنوان **موقف من الميتافيزيقا**)، وفي معرض تقديمه لموضوع الكتاب؛ يذكر زكي نجيب:

«وهذا كتاب يتشدد في الشروط المفروضة على المتكلم الجاد، إذا ما نطق بعبارة أراد بها انتقال فكرة من رأسه إلى رؤوس الآخرين؛ فلئن كانت الفلسفة في هذا الكتاب مدار الحديث، وإن كانت الميتافيزيقا هدف النقد والهدم، فما ذلك إلا لنضع منوالاً أمام القارئ ينسج عليه عباراته، ومقياساً يميز به ما يصلح أن يكون قولاً علمياً مقبولاً وما لا يصلح ـ نعم إنه واجد ها هنا شروطاً تضيق مجال القول إلى حد بعيد، لكن ما حيلتنا إن كان القول الصادق لا يجاوز هذا المجال الضيق الضئيل؟»[٤].

ثم في معرض تقديمه لموضوعات الكتاب، يذكر أن القارئ سيجد في الفصل الأول عرضاً وتأييداً للفكرة القائلة إنه لا يجوز للفيلسوف أن يقول جملة واحدة يحاول بها أن يصف الكون أو أي جزء منه، وكل مهمته أن يحلل العبارات التي يقولها العلماء في أبحاثهم العلمية والناس في حياتهم اليومية، تحليلاً يبين مكنون هذه العبارات، حتى نطمئن جميعاً إلى سلامة ما يقال.

ويوضح زكي نجيب في المقتطف التالي بوضوح موقفه من الميتافيزيقا كما يلي:

«وفي الفصل الثالث تحديد للميتافيزيقا بالمعنى الذي نرفضه، وقد حددناها بأنها مجموعة العبارات التي تحتوي على كلمات لا ترمز إلى شيء مما تقع عليه حواس الإنسان فعلاً أو إمكاناً؛ ويجيء بعد ذلك الفصل الرابع على سبيل التطبيق، إذ جعلناه خاصاً بالبحث في الجمل التي يعبر بها قائلوها عن «القيم» الأخلاقية والجمالية؛ وقد بينّا أن أمثال هذه العبارات فارغة من المعنى؛ فكل

---

(٤) انظر المقدمة، في: زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص (ع).

عبارة يقولها قائلها ليحكم على فعل بأنه خير أو على شيء بأنه جميل، إن هي إلا تعبير منه عن ذات نفسه ولا تدل في العالم الواقعي على شيء، وبالتالي لا يجوز أن تكون موضوعاً للنقاش والجدل، لأن العالم الخارجي ـ عالم الأشياء ـ لا خير فيه ولا جمال، كما أنه لا شر فيه ولا قبح، فهذه كلها كلمات دالة على شعور المتكلم نحو الأشياء من حب لها أو كراهية، بحكم تربيته ونشأته»[٥].

فالقضية الجوهرية التي دافع عنها زكي نجيب هي تحول المجتمع إلى «العلمية»، وكذلك تحول الفكر الفلسفي إلى العلمية. وبمصطلحاتنا نحن فقد عمل على «التأسيس العلمي» للنهضة العربية. ولكن دعوته هذه ارتكزت، في المرحلة الأولى على الأقل، على تصورات متطرفة في العلمية، أو في الفصل بين الذات والموضوع، هي تصورات «الوضعية المنطقية». لذلك لاقت دعوته ردود أفعال قوية جداً، خصوصاً بعد نشر **خرافة الميتافيزيقا** الذي أعيد نشره مع مقدمة تناقش هذا الهجوم عام ١٩٨٣ بعنوان معدل هو **موقف من الميتافيزيقا**.

(٢) وقد مر فكر زكي نجيب بمرحلة ثانية بدأت مع منتصف الستينيات، حينما بدأ التعرف على التراث العلمي العربي مع كتابه **جابر بن حيان** عام ١٩٦١. ثم تعمقت مع إعارته للتدريس في جامعة الكويت عام ١٩٦٨. وفي هذه المرحلة دعا إلى فلسفة جديدة برؤية عربية تبدأ من الجذور ولا تكتفي بها، ونادى بتجديد الفكر العربي، والاستفادة من تراثه، وقال: إن ترك التراث كله هو انتحار حضاري؛ لأن التراث به لغتنا وآدابنا وقيمنا وجهود علمائنا وأدبائنا وفلاسفتنا.

ولم يتخلَّ زكي نجيب في المرحلة الثانية عن مشروعه الأساسي، وهو التأسيس العلمي للنهضة. ولكنه استبدل الفكرة المركزية التي أقامه عليها، وهي فكر الوضعية المنطقية، بفكرة بديلة يمكن إيجازها في الدفاع عن العلم كـ «قيمة مجتمعية» في إطار من التوافق مع فكر الذات. وبمصطلحاتنا نحن فقد تحول من الدفاع عن «العلمية» في إطار النظرة الغربية الحديثة، إلى الدفاع عن «العلمية» في إطار النظرة العربية الإسلامية.

وفي هذه المرحلة كتب، ضمن مؤلفات عديدة في الاتجاه ذاته، **تجديد الفكر العربي** (١٩٧٠)، **ثقافتنا في مواجهة العصر** (١٩٧٦)، **رؤية إسلامية** (١٩٨٧)، **عربي بين ثقافتين** (١٩٩٠)؛ وهي مؤلفات تعبر عن التوفيق بين الاتجاهين. ففي مقدمة **رؤية إسلامية** يكتب:

---

(٥) المصدر نفسه، ص (ف ـ ص).

«وقسمت فصول الكتاب أربعة أقسام، ففي القسم الأول منها حاولت أن أبين كيف يعود العالم الإسلامي إلى قوته، إذا هو جعل العبادة تتسع في معناها، حتى تشمل بكل جدية واهتمام محاولات الكشف العلمي عن أسرار الكون، كشفاً لا يقتصر على مجرد العلم في ذاته بتلك الأسرار، بل يجاوز ذلك إلى تحويل العلم إلى عمل في مجالات التطبيق الذي ينشط به الإنسان في حياته العملية وإلا فماذا تكون الدلالة الحقيقية لكون الأمر بكلمة «اقرأ» أو ما نزل به الوحي بـ **القرآن الكريم**، على نبي الإسلام ـ عليه الصلاة والسلام ـ ؟ ماذا تكون الدلالة في تلك الأسبقية، إذا لم تكن حثاً على أن يكون «العلم» هو الركيزة الصلبة التي تقام عليها أركان الإسلام؟ فإذا كان سؤالنا الذي بدأنا به هو: ما الذي حدث للعالم الإسلامي، حتى بلغ من الضعف ما بلغ، وجدنا أول كلمة في الإجابة الصحيحة، كلمة «العلم» فمع العلم تدور القوة وجوداً وعدماً، ولربما كان ذلك العلم ـ لو ترك غير ملجم ـ سبيلاً يؤدي بالإنسانية إلى الدمار. ولكن قوته الذاتية كفيلة للإنسان بالسمو على الدمار، إذ هو إلجام العلم ـ في التطبيق ـ بالقيم الضابطة. والتي مصدرها الأول هو الدين بمعناه العام أولاً، وبمعناه الإسلامي بصفة خاصة»[٦].

فالموقف النهائي لمحاولة زكي نجيب محمود للتأسيس العلمي للنهضة هو تأكيد ضرورة اعتبار العلم قيمة مجتمعية أساسية، وضرورة وضع هذه القيمة في الإطار العام للنظرة العربية الإسلامية. وكما هو واضح اعتمد موقفه **الأول**، المرتكز على الوضعية المنطقية، شروطاً للتأسيس، هي اتباع النظرة الغربية الحديثة، دون الالتفات إلى قضية الاتساق بين هذه الشروط والنظرة العربية ـ الإسلامية. ولم تنجح هذه الدعوة لعدم تجاوب المجتمع معها. ونتيجة لذلك طرح في موقفه **الثاني** أهمية تحقيق الاتساق المطلوب، ولكنه لم يقم بتقديم الشروط النظرية والعملية لتحقيق هذا الاتساق. فجاءت دعوته عامة دعوية غير محتوية على عمق نظري أو شروط للاتساق بين النظرة العربية والعلم.

ب ـ فؤاد زكريا

حصل فؤاد زكريا على درجة الدكتوراه من جامعة عين شمس عام ١٩٥٦، ولم يكن فكره الفلسفي متجهاً بشكل أساسي نحو قضية العلم فله كتابات عديدة،

---

(٦) زكي نجيب محمود، **رؤية إسلامية** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص ٦.

تتنوع في عدة مجالات فلسفية ما بين فلسفة العلم والميتافيزيقا وفكر الحداثة وترجمات لبعض المؤلفات الغربية الفلسفية الأساسية بالإضافة إلى العديد من المقالات الفكرية التي تدافع عن الفكر التنويري. من هذه الكتابات، **نظرية المعرفة** (١٩٩١)، و**آفاق الفلسفة** (١٩٨٥). إلا أنه دافع عن القضية موضوع هذا المؤلف، وهي التأسيس العلمي للنهضة في مؤلفه **التفكير العلمي** (١٩٨٨).

ففي مقدمة الكتاب يكتب فؤاد زكريا:

وفي اعتقادي أن موضوع التفكير العلمي هو موضوع الساعة في العالم العربي. ففي الوقت الذي أفلح فيه العالم المتقدم ـ بغض النظر عن أنظمته الاجتماعية ـ في تكوين تراث علمي راسخ امتد، في العصر الحديث، طوال أربعة قرون، وأصبح يمثل في حياة هذه المجتمعات اتجاهاً ثابتاً يستحيل العدول عنه أو الرجوع فيه؛ في هذا الوقت ذاته يخوض المفكرون في عالمنا العربي معركة ضارية في سبيل إقرار أبسط مبادئ التفكير العلمي، ويبدو حتى اليوم، ونحن نمضي قدماً إلى السنوات الأخيرة من القرن العشرين، أن نتيجة هذه المعركة ما زالت على كفة الميزان، بل قد يخيل إلى المرء في ساعات تشاؤم معينة أن احتمال الانتصار فيها أضعف من احتمال الهزيمة»[٧].

ورغم أن مؤلفات فؤاد زكريا متنوعة ولا تركز على العلم بصفة خاصة إلا أن محاولته في **التفكير العلمي** تعد محاولة هامة نحو التأسيس العلمي للنهضة.

فهو يدعو بشكل أساسي إلى تحول المجتمع إلى التفكير العلمي بالمعنى العام، وليس بالمعنى التخصصي الدقيق. كما إنه يقارن ما بين التقدم العلمي بالمعنى العام في الحضارة العربية ـ الإسلامية القديمة والتأخر العلمي العربي المعاصر. فالتفكير العلمي بالمعنى العام هو سمة يجب أن يتسم بها المجتمع ككل وليس العلماء والمتخصصين فقط، حتى يتحول المجتمع إلى مجتمع متقدم.

والمفهوم المعروض في ثنايا عمله هو مفهوم مجرد عام معزول عن الخلفيات الثقافية والحضارية التي نشأ في إطارها العلم والتفكير العلمي المجتمعي. فليس هناك إشارة إلى الخلفية الحضارية للعلم الحديث باعتباره ناشئاً في ظل مفاهيم حضارية معينة، هي في جوهرها حداثية غربية. كما إنه ليس هناك إشارة عن

---

(٧) فؤاد زكريا، **التفكير العلمي**، عالم المعرفة؛ ٣، ط ٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٨)، ص ٨.

الخلفيات الثقافية أو الحضارية التي يجب أن يتسم بها المجتمع حتى تكون عملية «التأسيس العلمي» قابلة للتحقق.

في ظل هذا التجريد للفكرة وعرض الموضوع على أساس اختيار إما أو، أي إما الاعتماد على التفكير العلمي بالمعنى الحديث، كما عرض في العمل، أو البقاء في دائرة التخلف إلى الأبد، في ظل ذلك بدا العمل مدافعاً بشكل غير مباشر عن المفهوم الغربي الحديث للعلم. وبهذا المعنى لا يعد الدفاع عن العلم دفاعاً عن تأسيس العلم في المجتمعات العربية، ويعد محاولة تتسم بالمشكلات نفسها التي واجهتها محاولات المرحلة السابقة عليها من حيث عدم معالجة علاقة العلم بالمعنى الحديث بالمجتمعات العربية ونظرتها إلى العالم. فلم تؤثر هذه المحاولة في المجتمع مثلما لم تؤثر محاولة زكي نجيب وللسبب نفسه، وهو غياب مفهوم واضح للعلاقة بين النظرة العربية، نظرة الذات، والعلم الغربي الحديث.

ثالثاً: محاولات المرحلة النقدية

كما ذكرنا أعلاه لا تحتوي المرحلة النقدية سوى على صور مختلفة لنقد الفكر العربي سواء في صورته الإسلامية القديمة أو صورته العربية الحديثة والمعاصرة، وتقديم تصورات عمومية عن الاتجاه الصحيح الذي يجب أن يتجه إليه هذا الفكر. ولا تحتوي هذه المرحلة على أي محاولات للتأسيس النظري المستقل عن كل من التصورات النظرية المطروحة في التراث «الإسلامي»، وتلك المطروحة في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، في الوقت ذاته؛ وهذا ينطبق على الفكر العلمي كما ينطبق على باقي جوانب الفكر العربي المعاصر.

وعلى وجه الخصوص، لا نجد في الفكر العربي المعاصر أي معالجة تأسيسية لقضية العلم باعتبارها مشروعاً مستقلاً. ولكن بهدف استكمال الصورة الكلية التي نعرضها في هذا العمل، سنعرض لثلاثة أنواع من التصورات عن قضية العلم وعلاقتها بالفكر العربي، رغم أنها لا تقع بشكل كامل تحت التصنيف الذي نعالجه في هذا الجزء من البحث.

ـ **الأول** هو تصورات عبد الله العروي عن مشكلة العلم العربي وعلاقته بالتصورات العلمية الجديدة، وعن رأيه في الاتجاه الذي يجب أن يتخذه العلم العربي حتى يلحق بركب العلم. وهذه التصورات ليست مشروعاً فكرياً عند العروي ولا تمثل القضية الجوهرية في فكره، ولكننا نعرضها هنا لأنها تطرح القضية التي نحن بصددها في هذا العمل وتقدم تحليلاً يرتبط بتحليلاتنا التي نقدمها هنا.

ـ أما **الثاني** فهو مشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وهو مشروع لا ينتمي إلى التصنيف الذي نطرحه هنا. لأنه، **أولاً**، معهد يصف نفسه بأنه إسلامي (أي ليس عربياً ـ إسلامياً)، أي أن منطلقه هو النظرة الإسلامية كما يفهمها المعهد نفسه. **وثانياً**، لأن موضوعنا في هذا الجزء من العمل هو الفكر العربي المعاصر، أي الفكر الذي أنتجه عرب. والمعهد العالمي للفكر الإسلامي يطرح فكراً يقدمه مسلمون في كل مكان في العالم، وهذا يؤدي إلى اختلاف من الوجهة التصنيفية.

ولكن مع ذلك من المهم استعراض محاولة هذا المعهد للتأسيس العلمي في الفكر الإسلامي. **أولاً** لأن محاولة المعهد لها صداها في الفكر العربي المعاصر، وهناك مؤيدون ليسوا بقلائل لأطروحة المعهد. لذلك يمكن اعتبار تصوراته جزءاً من فكر النهضة العربية المعاصرة على الرغم من أنه لم يكن مطروحاً بشكل أساسي بواسطة عرب. **وثانياً**، لأن القضية التي يطرحها المعهد هي ذاتها القضية نفسها المطروحة هنا، وهي إنشاء علاقة بين الفكر العلمي المعاصر والنظرة الإسلامية إلى العالم. فهي محاولة سواء اتفقنا أو اختلفنا حولها تمثل إحدى المحاولات المطروحة في الساحة الفكرية للقضية نفسها، لذا يصبح من المناسب نقدها في سياق عرضنا للمحاولات العربية الحديثة والمعاصرة للتأسيس العلمي.

ـ أما التصور **الثالث**، فهو موقف رشدي راشد الذي طرحه في بحث حديث له يرتكز على أعماله المعروفة في تاريخ العلم العربي. ورغم أن الاهتمام الأساسي لمشروع رشدي راشد هو بتاريخ العلم العربي في إطار فكر الحداثة، إلا أن آراءه التي طرحها بخصوص التأسيس العلمي، أو توطين العلم، وبخصوص المفهوم التطوري للعلم وسمات العلم العربي ترتبط ارتباطاً مباشراً بموضوعنا في هذا العمل.

١ ـ مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية (عبد الله العروي)

طرح عبد الله العروي تصوراته بخصوص العلم العربي في مؤلفه **مفهوم العقل**. وهو مؤلف ينقد الفكر العربي الحديث والمعاصر، ويحاول أن يكشف عوامل التخلف الكامنة فيه، وينتهي إلى ما يسمى بالقطيعة الإبستيمولوجية. والقطيعة الإبستيمولوجية تعني بشكل عام القطع مع الأساليب المعرفية في التراث واعتماد الأساليب المعرفية الحديثة المعاصرة.

وبالنسبة إلى معالجته لمشكلة العلم العربي وعلاقته بالعلم الغربي الحديث ثم

بالعلم الإنساني المعاصر، لا يقدم العروي تصوراً بسيطاً ولا واضحاً. ولذلك سنحاول أن نناقش تصوراته مع استعراض مقتطفات من النص حتى تكون الصورة واضحة.

يستعرض العروي موقف باحث إيطالي، هو أليساندرو باوساني، من قضية العلم العربي وتفسير سبب توقفه عن التطور إلى مرحلة العلم الحديث. ويعبر هذا الموقف عن تصور يقترب من تصورنا في هذا العمل.

أ ـ فيذكر أن المسلمين تركوا نهج الفلاسفة اليونانيين، وساروا في اتجاه مخالف، فحققوا مكاسب لا تنكر في علوم الهيئة والتقويم والهندسة والجبر والكيمياء والطب. . . إلخ، لكنهم في كل علم وصلوا إلى نقطة كان يمكن أن يستكشفوا منها عالماً جديداً، قارة غير معروفة، إلا أنهم وقفوا عند تلك النقطة، بل انتكسوا وعادوا على أعقابهم. تجاوز المسلمون أطراف العلم القديم ولكنهم لم يشيدوا العلم الحديث الذي بقي بين أيديهم دائماً في حكم الممكن. والباحث يصل إلى نتيجة غير متوقعة وهي أن السبب **الأول** لتوقف العلم العربي ليس في كونه لا عقلانياً وإنما في كونه عقلانياً أكثر من اللازم:

«لم يحصل هذا في ميدان واحد من ميادين المعرفة بل في مجموعها. يؤكد باوساني أن العلم الغربي الحديث أوثق صلة بالعلم الإسلامي منه بالعلم اليوناني، فيتساءل: لماذا بقي العلم الإسلامي مشروعاً نظرياً ولم يكتب له أن يتحقق؟ هل كان هناك عامل ذاتي صرف كل علماء الإسلام عن تحقيق ما كان ممكن التحقيق؟ وما هو ذلك العامل؟ (. . .) لكن عندما يحاول الإجابة (. . .) يقول بكثير من التحفظ إن الراجح عنده هو أن سبب العجز عن تحقيق ما كان ممكناً في ميدان التقدم العلمي التجريبي لم يكمن في كون الإسلام كان غير عقلاني، وهذا ما يتبادر إلى ذهن الدارس، بل بالعكس لأنه كان عقلانياً أكثر من اللازم في تلك المرحلة الأولى من بناء العلم التجريبي»[(٨)].

ولكن على الرغم من اتفاق العروي مع هذا التصور، أي مع فكرة أن الفكر العربي ـ الإسلامي قد سار في مسار مستقل، إلا أنه يرجع التصورات العلمية العربية مرة أخرى إلى الفكر اليوناني. فبدلاً من القول باختلاف النظرة إلى العالم، النظرة الصورية (اليقينية) عند اليونان مقابل النظرة الواقعية (الظنية) عند العرب

---

(٨) عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ٥٥.

والمسلمين؛ بدلاً من ذلك يحصر هاتين النظرتين في العلم اليوناني. ويطرح الفكر العلمي العربي ـ الإسلامي على أنه يعبر عن النوع الأول الأفلاطوني الكيفي اليقيني. ويظهر ذلك في المقتطف التالي:

«أثبتنا في ما سبق من هذه الدراسة أن الفلاسفة المسلمين، أنصار المنطق اليوناني، يميزون بين نمطين من العلم: أحدهما (I) استبطاني يقيني، والثاني (II) استقرائي ظني. قلنا إن (I) أفلاطوني النزعة و(II) أرسطي بالمعنى الضيق»[٩].

إضافة إلى هذا التقسيم يتفق العروي مع ما نطرحه هنا من ظهور ما نسميه بـ «التصورات العلمية الجديدة»، ويضعها في إطار ذلك التقسيم كما يلي:

«ابتداء من الثمانينيات صدرت عدة مؤلفات لعلماء مرموقين حازوا على جوائز عالمية ينادون بضرورة إبرام عهد جديد. ويعنون بهذه العبارة الغامضة تغيير القواعد المعتمدة بهدف التصدي لظواهر طبيعية مهمة جداً، بقيت مهملة إلى حد الساعة، وهي كل المظاهر المتميزة باللاانتظام واللاقرار واللاتوازن واللاصفاء، إلخ... يدعون بصريح العبارة إلى ترك النمط (I)، أي علم الكليات وطريقة الاستبطان، والعودة إلى النمط (II)، أي علم الأعراض وطريقة الاستقراء، وبذلك فصل العلم عن الحقيقة المطلقة واليقين وربطه بالاحتمال والترجيح»[١٠].

والتصورات العلمية الجديدة كما يستعرضها العروي تهدف إلى الاعتماد على النمط (II)، أي علم الأعراض وطريقة الاستقراء والاحتمال والترجيح، وهي الطريقة التي تتقارب مع نمط العلم العربي.

ويرتب العروي بعد ذلك على هذا التقسيم لنوعي العلم اليقيني والظني تقابلاً آخر في الفكر الغربي الحديث بين العلم الغاليلي والعلم النيوتوني. ثم يربط هذا التقسيم بالتصورات العلمية الجديدة التي يمكن أن تطرح نمطاً جديداً من العلم كيفياً ظنياً. وبذلك، من وجهة نظره، يمكن أن يكون العلم العربي متوافقاً من حيث المبدأ مع التصورات العلمية الجديدة «الغاليلية» الطبيعة. ومع ذلك يعتبر أن هذه النتيجة بمثابة استغلال طفيلي لقضية العلم. ويظهر في المقتطف التالي كيف عبر العروي عن هذه القضية:

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٥٩، ومن المهمّ هنا ملاحظة أن العروي يتحدث عن جزء فقط من هذه التصورات الجديدة، وهو نظرية التعقد وأنه منذ ذلك الوقت، ١٩٩٦، وحتى الآن حدثت تطورات كبيرة في هذا المفهوم تسوغ لنا الحكم بأن العلم هو في مرحلة انتقالية ما بين التصورات الكلاسيكية والتصورات الجديدة.

قلنا إن هناك نظرية شائعة تدعي أن العلم الحديث متصل بالاتجاه الأرسطي الاستقرائي. لذلك قال بعضنا: بما أن أعداء المنطق اليوناني من المسلمين كانوا أيضاً أنصار الاستقراء، فلا بد من أن يكونوا قد استشرفوا بعض قواعد العلم الحديث. يعتمد هذا القول على دراسات جزئية، متجاوزة في معظمها. وهو قول لا يأخذ في الاعتبار نظرية أخرى، أقل انتشاراً بين الهواة والمبتدئين، لكن لها أنصار كثيرون بين المتخصصين في الإبستيمولوجيا ومنطق العلوم. يؤكد هؤلاء أن العلم الحديث، في الصورة التي تعتبر الأكثر جدة، أي فيزياء غاليليو، مرتبط بالعكس بالتأويل الأفلاطوني. تبقى القضية معلقة، حتى لمن لم يقتنع بما سقناه من شواهد على أن أنصار المنطق اليوناني وأعداءه من المسلمين كانوا جميعاً غير مستعدين للانفتاح على دراسة الطبيعة دراسة موضوعية مفيدة بسبب تصورهم لماهية وهدف العلم.

إلا أن المسألة قد تعود إلى الواجهة بسبب ما يقال اليوم عن ثورة علمية جديدة معاكسة لكل ما تميز به علم غاليليو ونيوتن. بناء على هذه المعطيات، قد يقول من يدعي متابعة المستجدات العلمية في الغرب، ويكون هدفه الأول الدفاع عما يسميه بالأصالة الثقافية: «إذا كان هناك نمطان من العلم، وكان العلم الجاليلي الذي نشأ في الغرب ولم ينشأ في دار الإسلام، مرتبطاً بأحدهما، نعني النمط الأفلاطوني (I)، ألا يحتمل أن يرتبط النمط الثاني (II)، مهما كان وعلى أي شكل ظهر لأذهان بعض المسلمين، بعلم آخر، غير جاليلي، يكون قد ظهر بعضه في الماضي وننتظر اليوم أن يظهر بعضه الآخر في ما يستقبل من أيام؟ وفي هذه الحال ألا يجب تغيير كل الأحكام، إذا ما كان يبدو مانعاً لظهور قفزة علمية غاليلية قد يبدو لنا اليوم بصفة الدرع الواقية، الصارفة عن الخطأ والتيه، في ضوء الثورة المضادة المرتقبة في الغرب؟ وبدأنا بالفعل نسمع بوادر هذا الاستغلال الجديد والطفيلي لبعض الكتب الصادرة في أوروبا وأمريكا[١١].

ورغم هذا التقابل الواضح بين التصورات العلمية الجديدة والفكر العلمي العربي ـ الإسلامي القديم إلا أن العروي يرجع عدم دخول العلم العربي إلى مرحلة العلم الحديث إلى عاملين: **الأول** أن «الفلاسفة والحكماء طبقوا المنطق الاستقرائي على واجب الوجود فابتعدوا عن فحص الطبيعة». **والثاني**، «أن أنصار الاستقراء الذين كانوا، رغم عداوتهم لمنطق اليونان، يستطيعون أن يتوجهوا إلى دراسة الطبيعة، أغلقوا على أنفسهم ذلك القسم لأنهم بادروا إلى قبول صحة

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

الإخبار على الخاصيات ولم يعودوا بحاجة إلى بحث طويل ومضنٍ وغير مضمون»[١٢]، والمشكلة هنا هي وظيفة العلم العربي ـ الإسلامي.

ب ـ ويظهر السبب **الثاني** في المقتطف التالي:

«من يقرأ هذه التصريحات. . . يميل بالطبع إلى تطبيق حكم نيدهام على الإنتاج الفكري الإسلامي. سيقول: ألا يكون للمفكرين المسلمين الذين نقدوا المسند الأرسطي، لا لما فيه من أرسطية صحيحة، بل لما فيه من أفلاطونية فيثاغورية، تعليمية صائبة كما يقول ابن تيمية، فضل السبق والاستشراف؟ وهل يحق لأحد أن يقول إن موقفهم كان حاجزاً فكرياً منع المسلمين من تحقيق ثورة علمية غاليلية؛ علماً بأن هذه لم تمثل سوى مرحلة في تاريخ العلوم وهي الآن تلفظ أنفاسها الأخيرة؟ (. . .)

إذا صح أن ثورة غاليليو تستوجب أن يسبقها تأويل أفلاطوني، من نوع محدد، للمنطق الأرسطي، يبقى هذا الشرط قائماً مهما حصل اليوم للعلم الحديث، لأن المرحلة اللاحقة ستكون حتماً متولدة عما سبقها. وإذا صح كذلك أن الشرط لم يتوفر في الثقافة الإسلامية، لأن التأويل الأفلاطوني الذي قال به الفلاسفة المسلمون كان من غير الشكل المطلوب، ولأنه كان علاوة على ذلك متهماً ومدفوعاً دفعاً إلى الاستحياء والتستر؛ فلا بد من الاستخلاص من كل هذه المعطيات أن الجو الثقافي لم يكن ملائماً لظهور ثورة غاليلية وبالتالي لكل ما يترتب عنها وإن ناقض في ما بعد مسلماتها الأولى»[١٣].

أي أن السبب الثاني هو أن هذا الفكر لم يكن يمكنه أن يحقق القفزة إلى العلم بحسب هذه التصورات الجديدة، لأنه كان من اللازم أن يمر العلم من خلال المرحلة الغاليلية، والمشكلة هنا ترتبط بالتطور الطبيعي للعلم.

ج ـ في ضوء هذه المقتطفات، يمكننا القول إن عرض العروي للمراحل العلمية اليونانية ثم الإسلامية ثم العلم الحديث ثم التصورات العلمية الجديدة التي هي في طور التشكل حالياً، هو استعراض، على العموم، صحيح. ويمكننا كذلك القول إن إرجاع إخفاق العلم العربي ـ الإسلامي في التحول إلى حالة العلم الحديث **أولاً** إلى وظيفة العلم العربي ـ الإسلامي كما فهمت

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

في التراث، و**ثانياً** إلى طبيعة التطور العلمي، هو أيضاً صحيح.

ولكن حصر العروي لأنماط المعرفة العلمية في نمطين (I)، (II) أفلاطوني وأرسطي قد أدى إلى نوع من الارتباك في التحليل وفي أن تتراوح الأحكام على هذه المراحل الأربعة ما بين النمط الأول والثاني بشكل غير منطقي. فالنزعة الصورية واليقينية هي سمة للفكر اليوناني كله بما فيه الأفلاطوني والأرسطي. وقد سبق لنا أن بينّا طبيعة مفهوم الاستقراء في مراحله المختلفة وبينّا أن الاستقراء الاحتمالي أو الظني لم يكن أصلاً جزءاً من المفهوم الأرسطي أو اليوناني للعلم، وقد أوضح ذلك بجلاء برتراند راسل كما أوردنا أعلاه.

أما إذا استبدلنا هذا التقسيم الثنائي القائم على التصور الغربي للمعجزة اليونانية ومفهوم التقدم الخطي للعلم بالتصورات التي نطرحها هنا من ارتباط طبيعة العلم في كل مرحلة بالنظرة إلى العالم التي تطرحها، إذا تم ذلك فسوف يمكن تبرير التحليلات التي توصل إليها العروي والتي تتفق على العموم مع موقفنا في هذا العمل.

ولأن التصور الذي يرتكز عليه العروي هو في نهاية الأمر تصور الفكر الغربي الحديث للعلم، ويطرح العلم باعتباره معجزة يونانية لم تجد صدى في الفكر العربي وانتقلت سريعاً إلى الفكر الغربي الحديث؛ فقد انتهى (العروي) إلى موقف القطيعة الإبستيمولوجية.

فالعروي يرى، على الرغم من تحليله الصحيح في صورته العامة، أن الحل بالنسبة إلى الفكر العربي هو في تحقيق قطيعة مع الأساليب التراثية في المعرفة واعتماد العلم الغربي الحديث. ويسمى أسلوب التفكير العربي ـ الإسلامي القديم جملة «عقل المطلق»، والأسلوب الغربي الحديث «عقل الواقعات». فإذا شئنا حل مشكلاتنا، بحسب ما يرى، ومن ضمنها مشكلات الاتساق مع العلم الحديث والمعاصر؛ فيجب أن نحقق قطيعة مع «عقل المطلق» لصالح «عقل الواقعات»[١٤]. ولا يرى في إمكانيات التوافق أو الاتساق بين التصورات العلمية الجديدة والنظرة العربية سوى نوع من الانتهازية الطفيلية.

* * *

ولا يقدم لنا العروي بعد ذلك أية تصورات عن كيفية حل مشكلة الاتساق

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٨.

مع النظرة العربية. فهو يرى ضرورة القطع مع النظرة العربية لصالح النظرة الحداثية، وقد قامت الدعوة إلى ذلك منذ ما يزيد على مئة عام ولم تجد صدى. فما العمل في هذه الحال، هل نبقي الوضع على ما هو عليه انتظاراً للمجهول، أو نحاول أن نحقق الاتساق بين العلم والنظرة العربية لمحاولة التغلب على التخلف العلمي الراهن. لا يقدم لنا العروي أية إجابات عن هذه البدائل ولا يقدم لنا أية تصورات عن التعامل الواقعي مع المشكلة.

٢ ـ مفهوم إسلامية المعرفة (المعهد العالمي للفكر الإسلامي)

يطرح المعهد العالمي للفكر الإسلامي المفهوم النقيض لما سبق استعراضه أعلاه للعلاقة بين العلم الحديث والمعاصر، والنظرة الإسلامية على العموم، والنظرة العربية على الخصوص. فإذا كان موقف عبد الله العروي هو القطيعة مع التراث، أي مع النظرة الإسلامية، لصالح الاعتماد على النظرة الغربية الحديثة مع العالم، فموقف المعهد العالمي هو تأسيس مفهوم «إسلامية المعرفة» كمقابل أو نقيض للعلم الحديث.

ومثل هذا الموقف يعتبر أن العلم الحديث هو علم يعتمد على النظرة الغربية إلى العالم، والعلم الإسلامي يعتمد على النظرة الإسلامية إلى العالم. فالعلم الإسلامي، في مثل هذا التصور، هو العلم البديل للعلم الحديث. ويطرح المعهد المبادئ العامة لمفهوم إسلامية المعرفة في إطار تصور عام لموقف الدين الإسلامي من العلم. فالمطلوب هو إعادة صياغة المعرفة الإنسانية بحيث تصبح متفقة مع النظرة العلمية للدين الإسلامي.

ويظهر هذا الإطار العام في المقتطف التالي:

«ومهمة إسلامية المعرفة، وأعني بصورة محددة إسلامية فروعها وبمعنى أوضح وضع كتب دراسية جامعية بعد إعادة النظر في حوالى عشرين فرعاً منها بما ينسجم والرؤية الإسلامية فإن ذلك من أصعب المهام. ولم يفكر أحد من المسلمين ـ في ما نعلم ـ حتى الآن بهذه القضية أو يتلمس متطلباتها، ويوضح الخطوات والإجراءات اللازمة لتحقيقها. فكل ما فكر به المصلحون المسلمون السابقون هو اكتساب المعرفة والقوة من الغرب. بل إنهم لم يدركوا تعارض المعرفة الغربية مع الرؤية الإسلامية»[١٥].

(١٥) انظر: **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات**، سلسلة إسلامية المعرفة؛ ١ (هيرندن، فيرجينيا: الدار العالمية للكتاب الإسلامي؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٦)، ص ٥٢.

ثم في المقتطف التالي:

«هذه إذن المهمة الشاقة التي تواجه المفكرين والقادة المسلمين التي تتمثل بإعادة صياغة تراث المعرفة الإنسانية برمته وفقاً لوجهة النظر الإسلامية. فالرؤية الإسلامية لا يمكن أن تكون رؤية إلا إذا كانت رؤية لشيء معين، وبالتحديد رؤية للحياة والواقع والكون. وذلك المحتوى هو هدف الدراسة لمختلف فروع المعرفة. وإعادة صياغة المعرفة على أساس علاقة الإسلام بها تعني إسلاميتها، أي إعادة تحديد وترتيب المعلومات، وإعادة النظر في استنتاجات هذه المعلومات وترابطها، وإعادة تقييم النتائج، وإعادة تصور الأهداف، وأن يتم ذلك بطريقة تمكن الفروع من إغناء وخدمة قضية الإسلام»[١٦].

وفي ظل هذا الإطار العام والهدف الأعلى تتحدد المبادئ العامة لنظرية المعرفة الإسلامية. وترتكز هذه النظرية أولاً على أن «خير ما يوصف به موقف الإسلام هو أنه قائم على وحدة الحقيقة». وأن هذه الوحدة مستمدة من وحدانية الله المطلقة: «إن «الحق» هو أحد أسماء الله الحسنى، وإذا كان الله واحداً بالفعل ـ كما يجزم الإسلام ـ فلا يمكن أن تتعدد الحقيقة». كما إن الحقيقة متضمنة في قوانين الطبيعة التي هي سنن الله في خلقه، «وهي بأمر الله سنن دائمة ثابتة»، وبالتالي يمكن أن تكتشف الحقيقة وتقنن ويتم التعامل الإنساني معها وتستخدم للوفاء بمسؤولية الإنسان في الإصلاح والإعمار وخدمة مصالح الإنسان»[١٧].

والمعرفة تنتج من التطابق المنطقي بين العقل وما يأتي به الوحي:

«والوحي ـ بجانب حديثه عن وجود الله وعن الخلق ـ يبين لنا ويرشدنا إلى جوهر حقيقة القوانين الطبيعية أو السنن الإلهية التي يسير الكون على أساسها وإلى الغاية منها. ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون هنالك إرشاد أو بيان أو تعبير يتعلق بتلك القوانين أصدق من بيان خالقها ومدبرها. ومن هنا، فإن النظر العقلي والمنطقي الإنساني يقتضي أنه لا يمكن أن يوجد أي تناقض أو اضطراب. هذا التطابق المنطقي بين العقل والحقائق المطلقة والواقعية وما يأتي به الوحي، هو أخطر مبدأ عرفته نظرية المعرفة. هذا التطابق قائم على ثلاثة مبادئ عليها ترتكز المعرفة الإسلامية كلها:

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩٠.

الأول: أن وحدة الحقيقة المطلقة تفرض أنه لا يوجد تعارض بين الحقائق الواقعية وما يأتي به الوحي. (. . .) **الثاني**: أن وحدة الحقيقة المطلقة تفرض أنه لا يوجد تعارض أو خلاف أو تفاوت مطلق بين العقل والوحي. (. . .) **الثالث**: أن وحدة الحقيقة المطلقة، أو طبيعة قوانين المخلوقات والسنن الإلهية، تفرض أن باب النظر والبحث في طبيعة الخلق أو في أي جزئية منه لا يمكن أن يغلق، وذلك لأن سنن الله في خلقه غير محدودة»[١٨].

يظهر من هذه المقتطفات التي تلخص الأسس العامة للتأسيس العلمي في المجتمعات الإسلامية من وجهة نظر المعهد العالمي للفكر الإسلامي أن الطرف الأول لعلاقة التأسيس ليست النظرة الإسلامية، كنظرة إلى العالم يمكن أن يمتلكها أي إنسان، وإنما الإسلام ذاته كدين. والإسلام ذاته كدين والنص المركزي فيه، وهو **القرآن الكريم**، هو المصدر الأساسي للمعرفة والمعيار النهائي لها. وذلك تأسيساً على أن مصدر المعرفة هو الخالق الأعلم بخلقه وبقوانينه التي خلقها.

ويتبنى المعهد مبدأ إضافياً هو وجوب تمكن المسلمين من العلوم الحديثة واستيعابها استيعاباً كاملاً، حتى يتمكنوا من تحقيق الهدف المطلوب وهو تحويلها إلى علوم إسلامية. ويركز المعهد على العلوم الاجتماعية باعتبارها العلوم الحاملة للقيم الغربية التي تعارض القيم الإسلامية، وإن كان مبدأ إسلامية المعرفة يشمل المعرفة كلها بشقيها الطبيعي والإنساني.

ولا يطرح المعهد، في هذا الكتاب، الإشكاليات المهمة المترتبة على مثل هذا التصور. من ذلك كيف تكون صورة المجتمع العلمي الإنساني ككل، هل يكون في هذه الحالة منقسماً إلى نوعين من العلم. وفي هذه الحالة كيف يمكن التوفيق بين هذا التصور واستمرار دراسة المسلمين في المعاهد الغربية طبقاً للتصور غير الإسلامي للعلم حتى يمكنهم أن يحصلوا على آخر ما وصل إليه العلم الحديث. وكيف يمكن أن يتطور العلم الإسلامي الوليد دون المشاركة في النشر في الدوريات العلمية العالمية والتفاعل مع الأبحاث العلمية الغربية الحديثة. . . إلخ. باختصار يطرح المعهد هذا التصور في فضاء من المجتمع العلمي بشكل يوتوبي نظري بحت. فبغض النظر عن الاختلاف مع تلك النظرة، إذا طبقنا منطقها ذاته على نفسها سنجد أن عليها أن تحل مشكلة العلاقة مع المجتمع العلمي الإنساني العالمي أولاً، قبل أن تبدأ في معالجة المشكلة في إطارها الجزئي المحدود.

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٣.

٣ ـ مفهوم توطين العلم (رشدي راشد)

د. رشدي راشد هو واحد من أهم المتخصصين في تاريخ العلم، وتركزت أعماله في الكشف عن قيمة العلم العربي بالنسبة إلى تاريخ العلم. حصل د. رشدي راشد على ليسانس الفلسفة من جامعة الإسكندرية عام ١٩٥٦ ثم سافر إلى فرنسا حيث حصل على دبلوم الرياضيات من جامعة باريس، ثم حصل على دكتوراه الدولة في تاريخ وفلسفة الرياضيات من جامعة باريس.

شغل د. رشدي راشد العديد من المناصب في المركز الوطني الفرنسي للبحث العلمي منذ عام ١٩٦٥. وشغل حتى عام ٢٠٠١، منصب رئيس مركز تاريخ العلوم والفلسفات العربية والقروسطية في باريس، وقد أشرف على **موسوعة تاريخ العلوم العربية**(*) التي صدرت في لندن ونيويورك وحرر فيها الأجزاء التي تقع في تخصصه المباشر، وهي الحساب والجبر والبصريات الهندسية.

والقضية الأساسية التي عالجها في مؤلفاته المختلفة هي الكشف عن القيمة الحقيقية للعلم العربي والمساهمة في إعادة كتابة تاريخ العلم بشكل يؤدي إلى فهم أفضل ليس فقط لدور العلم العربي وإنما أيضاً لفهم العلم الغربي نفسه في عصر الحداثة[١٩].

والموقف الذي ينطلق منه رشدي راشد هو موقف يتفق، على العموم، مع التيار السائد في الفكر الغربي المعاصر، وهو فكر الحداثة. ولكنه في الوقت نفسه يختلف معه في ما يخص دور العلم العربي في تاريخ العلم.

في فكر الحداثة يمثل مفهوم «التقدم» المستمر (الخطي) مفهوماً مركزياً بالنسبة إلى تاريخ الفكر عامة، وتاريخ العلم خاصة. فالإنسانية على العموم تتطور بشكل «مستمر» وتراكمي من العصور القديمة إلى العصور الوسطى إلى العصر الحديث. وإضافة إلى مفهوم التقدم الخطي يرتكز فكر الحداثة على مفهوم آخر هو المركزية

(*) **موسوعة تاريخ العلوم العربية**، إشراف رشدي راشد؛ بمعاونة ريجيس مورلون، سلسلة تاريخ العلوم العربية؛ ٤، ٣ ج، ط ٢ (بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥).

(١٩) كلّ أعمال رشدي راشد تركز على هذه القضية، من ذلك مثلاً، «مشكلات نقل الفكر العلمي اليوناني إلى العربية: أمثلة من الرياضيات والبصريات» حيث يبين كيف أنه لا يمكن فهم الفكر العلمي اليوناني القديم دون الرجوع إلى العلم العربي وخصوصاً الأعمال اليونانية التي فقدت أصولها اليونانية ولا يمكن بحثها إلا من خلال الأعمال المكتوبة بالعربية، انظر: Roshdi Rashed, «Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic: Examples from Mathematics and Optics,» *History of Science*, no. 27 (1989), pp. 199-209.

الأوروبية. فالفكر الأوروبي يرجع الفكر الفلسفي والعلمي الإنساني إلى المعجزة الإغريقية ثم يقفز بعد ذلك إلى المعجزة الأوروبية الحديثة. ولا تمثل فترة العصر الوسيط سوى فترة فاصلة لم تتخللها سوى صور متعددة للفكر اليوناني حفظتها لهم فترة العصر الوسيط التي ساد فيها الفكر العربي ـ الإسلامي.

على هذا الأساس صاغ الفكر الأوروبي الحديث مفهومه لتاريخ العلم باعتباره تاريخاً للعلم اليوناني، ثم امتدادات مختلفة له في العصر الوسيط، ثم الظهور المفاجئ للعلم الأوروبي الحديث؛ وفي هذه الصورة لم يكن العلم الإسلامي سوى صورة من العلم اليوناني ولا يدرس إلا في حدود الأعمال التي ترجمت منه إلى اللاتينية.

خالف رشدي راشد هذه الصورة بشكل جزئي، فقد اعتمد المفهوم الخطي للعلم ولكنه رفض استبعاد العلم العربي ـ الإسلامي، وعمل على وضعه في إطاره الصحيح طبقاً للمفهوم الخطي ذاته للعلم. فعمل على الكشف عن العلاقات بين العلم العربي والعلم اليوناني السابق عليه، وكذلك عن العلاقات بين العلم العربي والعلم الغربي اللاحق عليه. ودافع عن قيمة العلم العربي كمرحلة مهمة في تاريخ العلم لها سماتها المميزة من كل من العلم اليوناني والعلم الحديث.

في **اختراع الحداثة العلمية الكلاسيكية** يعرض رشدي راشد للموقف الحداثي الغربي الذي يطرح نفسه باعتباره ثورة علمية (Scientific Revolution)، أو ميلاد جديد (Renaissance)، أو إصلاح (Reform)، وينقد هذا الموقف على أساس تجاهله لدور العلم العربي كما يلي:

«ومع ذلك فإن النقاشات المستمرة خلال القرن العشرين أوضحت أن مفاهيم مثل «الميلاد الجديد»، «الإصلاح» و«الثورة العلمية» لا يمكنها أن تتفق مع الوقائع المتراكمة، وأنه خلال تطور العلم الكلاسيكي غطت علوم القرنين الثاني عشر والثالث عشر على القرن الرابع عشر عندما بدأ اللاتين في الاعتماد على العلوم الهلليستينية والعربية باعتبارها علومهم هم. وأن هذه الحقيقة سبقت عصر الرينيسانس (Renaissance) بعدة قرون»[٢٠].

في **العلوم العربية بين نظرية المعرفة والتاريخ** يعرف رشدي راشد دور

---

(٢٠) Roshdi Rashed, «The Invention of Classical Scientific Modernity,» *Quipu*, vol. 2 (May-August 1999), p. 136.

تاريخ العلوم، بحسب ظهوره في الفكر الغربي الحديث، كما يلي:

«فتاريخ العلوم يؤدي وظيفتين مترابطتين على اختلافهما عند فلاسفة التنوير: فهو الأداة اللازمة لتعريف الحداثة في سياق جدل عقائدي امتد بين منتصف القرن السابع عشر ومنتصف القرن الثامن عشر على الأقل... والوظيفة الثانية لتاريخ العلوم عند فلاسفة التنوير... هي مفهوم التقدم المستمر للحقائق أو التراكم المستمر لها والاستبعاد والتخلص المستمر أيضاً من الأخطاء المكتسبة التي أفسدت الطبيعة الإنسانية وحجبت عنها «النور الطبيعي» الذي جبلت عليه. هذا بإيجاز شديد ما نجده عند فونتنل ودلامبير وكوندورسيه على سبيل المثال لا الحصر، كل من هؤلاء يرجع تاريخ الإنسانية أو تاريخ تقدم الإنسانية إلى تاريخ العلوم وتقدمها. مما ألزمهم بصياغة جديدة ومستقلة لميدان تاريخ العلوم»[٢١].

ويبين رشدي راشد أن موقف فكر الحداثة من العلم العربي هو موقف متناقض لأنه من ناحية لا يمكنه تجاهل العلم العربي، وفي الوقت نفسه لا يعطيه الوضع الذي يستحقه، كما يلي:

«ويبدو لي أن هذا التناقض كان لا مفر منه، فمهما كانت نظرة المؤرخ العقائدية في هذا الوقت لم يكن باستطاعته تفادي العلم العربي لدى تصديه لوقائع المادة العلمية التي كان يرغب في التأريخ لها. ومن ثم إن كان هذا أو ذاك المؤرخ لا يرى في العلم إلا ظاهرة أوروبية خالصة لم يعد يمكنه أن ينظر إلى العلم العربي نظرة مستقيمة صائبة. ففي أحسن الأحوال لم يرَ فيه إلا خزانة لترجمات يونانية، ولم يعتبره إلا علماً يونانياً محدثاً. لم يبقَ إذن حسب هذه الرؤية للعلم العربي إلا دور واحد: فهو حقل للتنقيب يحفر فيه المؤرخ بحثاً عن آثار الحضارة والعلم اليوناني»[٢٢].

أ ـ المفهوم التطوري للعلم

يطرح رشدي راشد موقفه من تطور العلم انطلاقاً من مفهوم التقدم الخطي الحداثي الذي يهدف في نهاية الأمر إلى طرح تصور كلي للعلم، ويظهر ذلك في المقتطف التالي:

---

(٢١) رشدي راشد، «العلوم العربية بين نظرية المعرفة والتاريخ،» **الفلسفة والعصر**، العدد ٢ (كانون الثاني/يناير ٢٠٠٢)، ص ٢٩.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.

«هل فكرة «العلم العالمي»، أعني العلم كمجال ناتج عن كل الإنسانية، لا تزال تمثل الحلم السعيد الذي حلم به فلاسفة القرن الثامن عشر؟ هل يمكن أن يتحقق هذا الحلم؟ نبي فقط يمكنه أن يجيب عن هذا السؤال. ولكن إن كان لذلك أن يحدث، فإن شروطاً عديدة يجب استيفاؤها. أحد هذه الشروط هي أن نضع الحقائق التاريخية بشكل صحيح، أي أن نعيد كتابة تاريخ للعلم بأفضل الطرق موضوعية. فقط تاريخ العلم المكتوب والمنشور يمكنه أن يكشف إلى جانب العالمية الإبستيمولوجية ـ أو المنطقية ـ للعلم، عالمية تاريخية، هي ضرورية لقبول القيم والمثل العلمية»[٢٣].

ويؤكد رشدي راشد موقفه المؤيد لمفهوم «الاستمرارية» في تاريخ العلم كما يلي:

«يمكن للمرء أن يسأل هل ما يسمى بالاستمرارية الإبستيمولوجية تعني استمرارية تاريخية معينة، وإذا كان كذلك، لأي واحدة؟ ولنضعها بشكل أكثر وضوحاً، هل كان باخت دي ميتزيرياك، في بدايات القرن السابع عشر، مخلوقاً من لا شيء؟ فنتأمل هذا السؤال لوهلة، حيث يؤثر على موضوعنا. إجابتي سوف تكون ببساطة أن نسترجع شخصية أحد أبرز الرياضيين اللاتين في العصور الوسطى ومصدر كتابات الرينيسانس: فيبوناتشي، آلياس ليوناردو بيزانو»[٢٤].

ثم يبين كيف أن علم العلوم الوسطي، أي العلم الكلاسيكي، كان متداخلاً ومؤثراً في العلم الحديث في مرحلة البدايات:

«رأينا في هذا المثل كيف كان للعلمية الحداثية جذوراً في القرن التاسع، وأن هذه الجذور استمرت في التطور حتى القرن السابع عشر. بهذا المعنى، التحليلات الديوفنطية عاشت حتى القرن الثامن عشر. . . نحن نرى كذلك أن هذه الحداثة كتب عنها بالعربية في مراحلها الأولى، حيث ترجمت بعد ذلك إلى اللاتينية، العبرية، والإيطالية، قبل أن تصبح جزءاً من الأبحاث العلمية الجديدة. وأخيراً نرى أن القلب العقلاني لهذه الحداثة كان الجبر، وأن الشروط التي سمحت له بالوجود هي محايثة في الأنطولوجيا الجديدة التي ينطوي عليها كمجال علمي»[٢٥].

---

(٢٣) Rashed, «The Invention of Classical Scientific Modernity,» p. 135.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

وحتى تتحقق الاستمرارية يجب إعادة البحث في تاريخ العلم العربي ووضعه في موضعه الصحيح، وهو ما يترتب عليه تجديد تاريخ العلوم، عموماً:

«ومن الواضح إذن أن تجديد كتابة تاريخ العلم العربي يقودنا إلى تجديد تاريخ العلوم نفسه، هذا هو الثمن الذي علينا أن ندفعه حتى يمكننا أن نساهم في تقدم تاريخ العلوم جملة، وحتى يحقق تاريخ العلم العربي على الأقل المهام الثلاث التالية: فتح الطريق أمام فهم حقيقي لتاريخ العلم الكلاسيكي بين القرن التاسع والقرن السابع عشر؛ تجديد تاريخ العلوم عامة بإعادة رسم الصورة التي شوهتها النظرات العقائدية، ومعرفة الثقافة الإسلامية حق المعرفة بإعادة ما كان من أبعادها، وهو البعد العقلي العلمي، فالتراث الإسلامي لم يكن لغة ودينأ وأدباً فحسب، بل كان أيضاً علوماً وفلسفة ومنطقاً؛ وهنا وهناك كانت أصالة هذا التراث في عالميته وانفتاحه»[٢٦].

وفي إطار مفهومه للاستمرارية العلمية يميز رشدي راشد بين ثلاثة أنماط من العلم هي العلم الكلاسيكي والعلم الحديث والعلم الصناعي:

«فإن تجنبنا «الوهم الإحصائي» سنجد أن الحديث عن المجتمع العلمي لا يمكن أن يتم دون تحديد المعايير والعوامل المتعلقة بالعلم وتاريخه أولاً. وحتى يتسنى لنا ذلك علينا أولاً أن نميز بين ثلاثة أنماط علمية، يهم كل منها المنطقة العربية في تاريخها الممتد. وهذه الأنماط هي «العلم الكلاسيكي» و«العلم الحديث» و«العلم الصناعي»»[٢٧].

في هذا التقسيم «العلم الكلاسيكي» يمثله العلم العربي، و«العلم الحديث» يمثله العلم الأوروبي في فترة الحداثة، و«العلم الصناعي» تمثله المرحلة العلمية المعاصرة. وبذلك يلتزم راشد بالتيار الرئيسي في فكر الحداثة الذي لا يرى في التصورات العلمية الجديدة تغييراً أساسياً، على المستوى النظري، وإنما التغيير هو في أسلوب إنتاج العلم مجتمعياً وأسلوب تطبيقه تكنولوجياً. ولذلك لا تمثل التصورات العلمية الجديدة سوى تطورات تقنية وصناعية. وهذا التقسيم يبين أن راشد يرتكز في تحليله لتاريخ العلم على الجوانب المجتمعية المتعلقة بنشأة وظهور واستمرارية العلم. لذلك يعبر هذا التقسيم عن نظرة تنتمي إلى علم اجتماع المعرفة

---

(٢٦) راشد، «العلوم العربية بين نظرية المعرفة والتاريخ،» ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٢٧) رشدي راشد، «الوطن العربي وتوطين العلم،» **المستقبل العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٥٤ (آب/ أغسطس ٢٠٠٨)، ص ١٠.

وتاريخ الأفكار أكثر منها نظرة تخص السمات المعرفية الإبستيمولوجية للعلم.

ب ـ السمات المميزة للعلم العربي

وانطلاقاً من أبحاثه المتعمقة الدقيقة في العلم العربي ـ الإسلامي، يرى رشدي راشد أن السمة الأساسية له هي العالمية. فالعلم العربي الذي تميز بجذوره الهندية والفارسية واليونانية وبانتشاره في كل أرجاء العالم القديم يتسم بسمة العالمية:

«إن أراد الدارس المتعمق للعلم العربي أن يصفه جملة، أي يصف جوهره، ظهر له بوضوح شديد أن هذا العلم ما فتئ يحقق ما كان كمون الوجود في العلم اليوناني. فما نجده عند علماء الإسكندرية جنينياً، أعني هذا الاتجاه لتخطي حدود منطقة ما ولكسر طوق ثقافة معينة لاكتساء أبعاد العالم بأسره، نراه قد أصبح واقعاً مكتملاً في علم تطور حول حوض البحر المتوسط لا كرقعة جغرافية فحسب، بل كبؤرة تواصل وتبادل لكل الحضارات التي ترعرعت حول هذا الحوض، مركز العالم القديم، وكذلك في أطرافه؛ فكلمة «عالمي» هي أنسب وأصح الكلمات لوصف هذا العلم العربي الجديد: كان هذا العلم عالمياً بمنابعه ومصادره، عالمياً بتطوراته وامتداداته، فعلى الرغم من أن أغلب مصادره ومنابعه هيللينستية إلا أنها تضمنت أيضاً مؤلفات سريانية وسنسكريتية وفارسية»[(٢٨)].

إضافة إلى ذلك يتسم العلم العربي، حسب رشدي راشد، من الناحية النظرية بأنه علم جبري تجريبي:

«ولعل أهم خاصتين للمعرفة الجديدة التي أنتجتها الحضارة العربية هما عقلانية رياضية جديدة، والتجريب كنمط من أنماط البرهان.

أما العقلانية الجديدة، فيمكن وصفها بكلمتين: جبرية تحليلية. أما التجريب ـ ودخوله مع الحسن ابن الهيثم كمعيار برهاني في البحث الفيزيائي ـ فقد أدى إلى تضييق الفجوة العميقة التي كانت تفصل بين العلم والفن في الثقافة اليونانية والهلليستينية. فلقد تغيرت العلاقة بينهما في الثقافة الإسلامية. وباختصار شديد يمكننا وصف الثقافة العلمية العربية بأنها جبرية تجريبية»[(٢٩)].

---

(٢٨) راشد، «العلوم العربية بين نظرية المعرفة والتاريخ،» ص ٣١ ـ ٣٢.

(٢٩) راشد، «الوطن العربي وتوطين العلم،» ص ٩.

في هذا التصنيف لسمات العلم العربي ـ الإسلامي يظهر التناول «المجتمعي ـ المعرفي» لرشدي راشد في رصد سمة العالمية في هذا الفكر. أما الجانب النظري في هذا التناول فيظهر في التركيز على السمة الجبرية الرياضية وعلى التجريب. ولا يظهر في هذا التصنيف الاختلاف في مفهوم الاستقراء العربي عنه في الفكر الحديث. وهذا أيضاً يعود إلى التزام رشدي راشد بالنظرة الحداثية التي لا تفرق بين طبيعة عملية الاستقراء في كل من العلم اليوناني والعربي والحديث.

ورغم أن رشدي راشد يطرح بوضوح سمات معينة للعلم العربي ـ الإسلامي، سواء على مستوى الصورة الاجتماعية التي قام عليها هذا العلم، وعلى وجه الخصوص مفهومه للمدينة العلمية العربية ـ الإسلامية؛ أو على مستوى الدوافع الاجتماعية والحاجات الاقتصادية لظهوره؛ أو على مستوى السمات النظرية التي تتلخص في الواقعية والتجريبية، رغم ذلك لا يقدم لنا إجابة عن لماذا يتميز العلم العربي بهذه السمات.

الإجابة الطبيعية عن مثل هذا التساؤل هي أن المجتمعات العربية ـ الإسلامية امتلكت نظرة معينة إلى العالم أدت إلى ظهور هذه السمات للعلم الذي قام فيها. ولكن لأن مفهوم «النظرة إلى العالم» هو مفهوم لا يتسق مع فكر الحداثة، الذي يلتزم به رشدي راشد، فالنتيجة هي خلو أعماله من هذا المفهوم. وذلك على الرغم من أن القراءة المتعمقة لأعماله تشير بشكل غير مباشر إلى ارتكازه على وجود «نظرة معرفية عربية ـ إسلامية» مميزة قام عليها العلم العربي.

ج ـ مشكلة التأسيس العلمي

طبقاً لهذه التصورات يعالج رشدي راشد في «الوطن العربي وتوطين العلم» القضية موضوع هذا المؤلف، وهي التأسيس العلمي في المجتمعات العربية المعاصرة. ومفهوم «توطين العلم» عند رشدي راشد هو أيضاً مفهوم «اجتماعي ـ معرفي» يعتمد على المفاهيم الأساسية لعلم اجتماع المعرفة وتاريخ الأفكار. وتوطين العلم، كما يرى رشدي راشد، يتطلب التخلي عن المفهوم البرغماتي الذي يعتمد علي التطور العلمي التطبيقي والتقني دون المشاركة في إنتاج المعرفة العلمية. بدلاً من ذلك يجب أن يقوم المجتمع نفسه بإنتاج المعرفة العلمية والمشاركة في الفكر العلمي الإنساني المعاصر.

«والعجيب الغريب أن هذا الإرث الحضاري العلمي واللغوي لم يجند عندما

حاول البعض إثارة السؤال حول توطين العلم في الوطن العربي (فمحاولات التحديث العلمي في القرن التاسع عشر بل وفي منتصف القرن العشرين ـ محمد علي، عبد الناصر ـ لم يبذل أصحابها جهداً كبيراً للاستفادة من هذا الإرث والبناء عليه، بل سعوا رأساً إلى نقل ما كان في العلم الغربي وبمساعدة الدول الغربية. وأعتقد أن إهمال هذا الإرث والتصور النفعي للعلم الذي استورد مع ما استورد من أوروبا في القرن التاسع عشر والذي هيمن ـ وما زال يهيمن ـ على عقول المسؤولين والمفكرين الإصلاحيين، كانت من بين عوائق توطين العلم»[٣٠].

وتحقيق توطين العلم، عند رشدي راشد، يرتكز على عنصرين أساسيين، **الأول** هو ضرورة أن يكون العمل على «توطين العلم» في المجتمعات العربية مرتكزاً على معرفة صحيحة للعلاقة بين العلم العربي ـ الإسلامي القديم والعلم الحديث. **والثاني**، على ضرورة اشتراك كل من السلطتين السياسية والاقتصادية في عملية التوطين. فالارتكاز على العلم العربي ـ الإسلامي القديم يمكننا من إنتاج صيغة وطنية محلية للعلم. أما اشتراك كل من السلطتين السياسية والاقتصادية فيضمن تحقيق البنية التحتية اللازمة لإنتاج العلم.

«ونقول باختصار إنه لم يعد ممكناً القيام بالتعليم أو بالبحث دون تدخل السلطة والدولة. وقد سعت الدول الجديدة التي ظهرت في بداية القرن التاسع عشر الميلادي إلى تملك هذا العلم بالتحديد، ونذكر في هذا الخصوص مَثلَي مصر واليابان. وكانت الدولة الوطنية مدفوعة بشكل ظاهر في كلتا الحالتين بدوافع استراتيجية وعسكرية واقتصادية أيضاً. لكن مثل مصر يبين أن الدولة لا تكفي وحدها لـ «تملك» العلم الحديث. وكان يتوجب على أصحاب القرار، ولا نقصد العسكريين منهم فقط، بل النخبة السياسية والأوساط الاقتصادية وكذلك العلماء المكونين، أن يلتزموا التزاماً إرادياً واعياً بالعمل على تملك العلم. لقد كان هذا الالتزام الإرادي مفقوداً لدى أصحاب القرار في منتصف القرن التاسع عشر، إذا استثنينا بعض الحالات النادرة (رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك)، وجاء فقدان القدرة على القرار بسبب السيطرة الاستعمارية، ليؤدي إلى فشل المشروع»[٣١].

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٩.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١١.

السلطة السياسة هي بطبيعة الحال السلطة الحاكمة التي تمثل المجتمع وتملك الموارد اللازمة لقيام هذه البنية التحتية. أما السلطة الاقتصادية فهي، عند رشدي راشد، ليست قاصرة على الاقتصاد الرسمي أو الحكومي وإنما تشمل الأفراد من ذوي القدرة الاقتصادية. فأصحاب الأعمال والمصانع وملاك رأس المال عليهم مسؤولية أساسية نحو توطين العلم في المجتمع. كما إن الأفراد أيضاً عليهم مسؤولية أساسية متمثلة في ضرورة المشاركة في إنتاج العلم، ليس باعتباره مجرد وظيفة، وإنما باعتباره هدفاً مجتمعياً أساسياً.

يستخلص رشدي راشد، بخصوص توطين العلم في المجتمعات العربية، عدة نتائج، أهمها ما يلي:

«العبرة الثانية، يمكن أن نستخلصها من التاريخ: توجد ثقافات ومجتمعات مؤهلة أكثر من غيرها لاستقبال، وبالتالي، لتملك العلم الحديث. وهذه المجتمعات هي تلك التي ورثت من تاريخ طويل في العلم الكلاسيكي. لكن هذه القوة الكامنة تبقى دون جدوى إذا لم يجرِ تنشيطها بشكل إرادي (. . .).

العبرة الرابعة: لم يكن العلم أبداً، سواء أكان كلاسيكياً أم صناعياً، شيئاً ينقل من مجتمع إلى آخر. كذلك ليس هناك نشر ممكن للثقافة العلمية من مجتمع إلى مجتمع آخر ـ بواسطة الترجمة أو نقل العلماء وما إليه ـ دون أن تحضر لأجل ذلك البنية التحتية اللازمة. لم تكن أوروبا لتقدر على الاستفادة من المعارف العلمية، في بداية الثورة الصناعية، لو لم تعمم التربية العلمية، من جهة، ولو لم تنشر الثقافة التقنية بطرق عديدة، من جهة أخرى. لم يستطع أي مجتمع أن يتملك العلم دون أن يبني لنفسه وبنفسه تقاليده الخاصة بالبحث.

فالسؤال عن توطين العلم هو إذاً السؤال عن القدرة على خلق مثل هذه التقاليد العلمية الوطنية في البحث النظري والتقني. فهذه التقاليد هي الوحيدة القادرة على تكامل المجموعات العلمية وخلق المجتمع العلمي. وكذلك على تحقيق التراكم العلمي الذي لا يمكن أن يتم دونها. لكن هذا يتطلب النظر إلى العلم وممارسته لا كمجرد مجموعة من النتائج المفيدة، ولكن كمؤسسة بحثية وبعد حضاري. وربما كان غياب هذا التصور هو أحد أسباب فشل أول محاولة لتوطين العلم في الوطن العربي»[٣٢].

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣.

وينتهي رشدي راشد إلى أهمية البعد التاريخي للعلم العربي:

«مما لا شك فيه هو أن المعرفة بالبعد العلمي في الحضارة العربية تسهم كثيراً في تحسين القدرة على التخلص من الفصم التاريخي واستعادة الروح العلمية، كما أنها ستبين سبل الاستفادة من هذا التراث لتكوين اللغة العلمية العربية من أجل التعليم والتعلم»[٣٣].

هذا التحليل الاجتماعي المعرفي يطرح الشروط المجتمعية لتوطين (أو تأسيس) العلم في المجتمعات العربية بشكل صحيح. ولكنه في الوقت نفسه لا يقدم السبب الذي يؤدي إلى عدم تحقق هذه الشروط. لماذا اقتصرت محاولاتنا لتوطين العلم على الاستخدام النفعي البرغماتي للعلم، وعلى محاولة استيراد نواتج العلم التقنية دون إنتاج العلم نفسه. ولماذا لا يقوم أصحاب رؤوس الأموال وأفراد المجتمع أنفسهم بالعمل على توطين العلم، وإنتاج المعرفة العلمية بدلاً من استيرادها. بل ولماذا لا يحرص أصحاب السلطة السياسية على مدار قرن ونصف من الزمان على العمل على توطين العلم. وبتعبير رشدي راشد نفسه لماذا غاب الالتزام الإرادي الواعي لتملك العلم بدلاً من استيراده.

الإجابة الواضحة هي عدم الإيمان بالعلم، فالمجتمعات العربية عموماً لا تؤمن بالمعرفة العلمية (الحديثة) أصلاً. وبالتالي تحاول الحصول على نواتجه الإيجابية متمثلة في تطبيق النظم «العلمية» المجتمعية والنظم «العلمية» التقنية بدلاً من إنتاج العلم نفسه. والسؤال التلقائي الذي يفرض نفسه في هذه الحال، هو ولماذا لا تؤمن المجتمعات العربية بالعلم إذا كان الدين الإسلامي الذي تؤمن به غالبيتها يحض على العلم، وإذا كان تاريخ الحضارة العربية ـ الإسلامية أثبت ضرورة الإيمان بالعلم.

ليس هناك مفر للرد على هذا التساؤل من الرجوع إلى طبيعة ما تؤمن به هذه المجتمعات، أي نظرتها إلى العالم، وطبيعة العلم السائد في القرنين الماضيين والمقارنة بينهما لمعرفة لماذا لم تعمل هذه المجتمعات على توطين العلم. والنتيجة الطبيعية التي تنتج من هذه المقارنة هي ما وصلنا إليه أعلاه، وهي وجود تناقض بين نظرة هذه المجتمعات والنظرة التي يرتكز عليها العلم الحديث، وهي النظرة الحداثية.

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

والسؤال التلقائي أيضاً، في ظل هذا التحليل، هو وما العمل إذا كان هناك تناقض بين الاثنين، وكانت النظرة العربية ـ الإسلامية تقبل «العلم» من حيث المبدأ، حيث ثبت ذلك تاريخياً. العمل طبقاً لوجهة نظرنا التي نطرحها هنا هو الاعتماد على التصورات العلمية الجديدة وتحقيق الاتساق بينها وبين النظرة العربية كخطوة أولى نحو توطين العلم في المجتمعات العربية. وبعد تحقيق هذه الخطوة سوف يمكن تطبيق التصورات التي يطرحها رشدي راشد في ما يخص هذه القضية. أي أنه من الضروري أن يسبق العمل النظري، وهو تأسيس العلم في النظرة إلى العالم، العمل التطبيقي، وهو توطين العلم في المجتمع.

رابعاً: فشل المحاولات الحديثة في التأسيس العلمي

التقرير بفشل المحاولات العربية والإسلامية الحديثة في التأسيس العلمي لفكر النهضة ليس وجهة نظر وإنما هو تقرير واقع نعيشه ونحياه جميعاً، وهذا الواقع هو السبب والدافع الأول نحو تحرير هذا العمل. فبعد حوالى مئتي عام إلا قليلاً، ما تزال قضية التحول إلى العلمية قضية إشكالية كبرى في كافة المجتمعات العربية والإسلامية.

وقد رأينا في استعراضنا الموجز أعلاه صوراً مختلفة، على مدار المئتي عام الماضية، لمحاولات تحقيق العلمية في المجتمع فشلت جميعها. ولأن لكل ظاهرة اجتماعية شروطاً فيكون السبب في هذا الفشل بطبيعة الحال ناتجاً من عدم تحقق الشروط الاجتماعية اللازمة للتحول المجتمعي نحو العلمية. وإذا كان لقضية التحول إلى العلمية في المجتمع طرفان، هما المجتمع من ناحية ومفهوم العلم من ناحية أخرى فيكون الفشل مرتبطاً إما بكلا الطرفين أو بأحدهما.

فالشرط الأساسي لتحقيق تحول المجتمع نحو العلمية هو تحقق الاتساق بين النظرة العلمية ونظرة المجتمع المعين إلى العالم. وهذا الشرط لا يتحقق سوى في إحدى أحوال ثلاث، أن تتم إعادة صياغة النظرة العلمية حتى تتطابق مع نظرة المجتمع، أو أن تتم صياغة نظرة المجتمع حتى تتطابق مع نظرة العلم، أو أن تتم إعادة صياغة كليهما بحيث يظلان مختلفين ولكنها غير متناقضين، فيصبحان متسقين. وإذا تأملنا كافة المحاولات العربية السابقة، سنجد أنها تفتقد شرطي الاتساق أو أحدهما.

١ ـ فالحل الذي قدمه فكر النهضة في المرحلة الأولى المعتمد على محاولة

تأسيس العلم بحسب نظرة الحداثة الغربية في المجتمعات العربية يفتقد شرط الاتساق بين نظرة المجتمع والنظرة العلمية. فالمجتمعات العربية، كما أوضحنا أعلاه، تمتلك نظرة إلى العالم، إسلامية في جوهرها، تتناقض بشكل أساسي مع النظرة الغربية الحديثة. فإذا أردنا أن نؤسس العلم الغربي فيها فسوف يكون لزاماً علينا الانتظار حتى نتمكن من تغيير هذه النظرة وتصبح نظرة هذه المجتمعات نظرة غربية حداثية.

وفي واقع الأمر كان هذا هو التصور الذي افترضه أصحاب نظرة علم الحداثة. إذ تصوروا إمكانية تحول المجتمعات العربية إلى النظرة الغربية على التوازي مع التحول إلى العلمية. ونحن نعلم اليوم أن هذا التحول لم يحدث. ونعلم أيضاً أننا إذا اعتمدنا هذا التصور فالوضع الأكثر احتمالاً هو أننا سوف ننتظر كثيراً جداً قبل أن يتحقق التحول إلى النظرة الغربية ومن ثم التحول إلى العلمية. فبغض النظر عن اختلافنا المبدئي مع هذا التصور إلا أنه ثبت نظرياً وعملياً أنه غير واقعي. والنتيجة النهائية لهذا التصور بعد حوالى مئة وخمسين عاماً هو عدم الاتساق بين النظرة العلمية الغربية الحديثة والمجتمعات العربية ـ الإسلامية، وبالتالي فشل هذا التصور في تأسيس العلم في هذه المجتمعات.

تنتمي إلى هذا التصور كافة المحاولات التي تمت في المرحلة الأولى التوفيقية للنهضة. ويشمل ذلك تصورات فرح أنطون وشبلي شميل وسلامة موسى وإسماعيل مظهر وزكي نجيب محمود الأول وفؤاد زكريا. كافة هذه التصورات اعتمدت على محاولة تأسيس العلم الغربي الحديث، الذي يعتمد على النظرة الحداثية، في المجتمعات العربية ففشلت تلك التصورات للأسباب المذكورة أعلاه.

٢ ـ وعلى النقيض من ذلك يهدف دعاة العلم الإسلامي إلى تحقيق الاتساق بين العلم «الإسلامي» ونظرة المجتمع «الإسلامية». فيتحقق بذلك الاتساق بين المجتمع والعلم. ولكن في الوقت نفسه يفتقر هذا الحل إلى الاتساق بين العلم «الإسلامي» والعلم الإنساني «المعاصر». أي أن المشكلة ستتحول إلى مشكلة في الاتساق بين هذا الفكر والواقع.

لذا يصبح أنصار هذا الحل مطالبين، بغض النظر عن الاختلاف أو الاتفاق معهم، بأن تتحقق الهيمنة في المجالات العلمية الإنسانية المختلفة للعلم «الإسلامي» على العلم «الغربي» المعاصر قبل أن يصبح هذا التصور مقبولاً كحل للإشكالية. وأغلب الظن أننا سوف ننتظر طويلاً جداً حتى يتحقق مثل هذا

الهدف. فقصارى ما يمكن للمسلمين عمله حالياً هو محاولة اللحاق بالتطور المعرفي السريع الحاصل اليوم في كافة فروع المعرفة.

في واقع الأمر لا يمكن تأسيس العلم في المجتمع اعتماداً على مفهوم العلم «الإسلامي» لتناقض ذلك مع الواقع العلمي الإنساني المعاصر. وليس من المنتظر أن يتحول العلم في العالم كله إلى علم إسلامي حتى يمكن إزالة مثل هذا التناقض. لذلك ليس من المتوقع أن تحقق فكرة العلم «الإسلامي» التأسيس العلمي المطلوب للنهضة العربية والإسلامية. ولذلك أيضاً فشلت هذه الجهود حتى الآن وليس من المتوقع أن تنجح في المستقبل.

٣ ـ يتبقى اتجاه وحيد لمحاولة تحقيق التأسيس العلمي للنهضة، وهو الاعتراف بالواقع مع بذل الجهد الفكري لتحقيق الاتساق المطلوب. والواقع هو أن النظرة العربية المعاصرة الكامنة في لاوعي الفرد العربي هي من حيث الجوهر إسلامية. كما إن الواقع أن العلم الإنساني المعاصر هو من حيث الجوهر حداثي التوجه.

ولكن النظرة العربية ـ الإسلامية تقبل التطور والتوافق مع جانب كبير من الفكر العلمي المعاصر دون الخروج على العناصر الأساسية لهذه النظرة. كما إنه على الجانب الآخر ظهرت التصورات العلمية الجديدة التي تعمل على تعديل النظرة العلمية الميكانيكية الحداثية إلى نظرة أخرى أكثر عمقاً وتعقيداً. والواقع أيضاً هو أن هذه التصورات الجديدة، كما ظهر أعلاه، تحمل في طياتها إمكانية التوافق والاتساق مع النظرة العربية ـ الإسلامية المعاصرة.

ومع بذل الجهد الفكري بالشكل الصحيح سوف يمكن وضع هذا الاتساق في إطار نظري عام لا يتعارض مع العناصر الأساسية للنظرة العربية ـ الإسلامية وفي الوقت نفسه لا يتعارض مع النظرة العلمية الإنسانية المعاصرة التي هي في طور التحول الآن بتأثير التصورات العلمية الجديدة. وبذلك يتحقق الشرطان المطلوبان لعملية التأسيس، الاتساق بين نظرة المجتمع والنظرة العلمية، والاتساق بين النظرة العلمية والواقع العلمي المعاصر.

الفصل التاسع

النظرة العلمية المعاصرة والظهور التدريجي للنموذج الجديد

الحل الممكن الوحيد حسب التحليل الذي قدمناه أعلاه هو العمل الفكري على تحقيق الاتساق بين النظرة العربية ـ الإسلامية المعاصرة والفكر العلمي المعاصر.

ويتطلب تحقيق هذا الحل ثلاث خطوات. **الأولى**، تحديد مفهومنا للنظرة العربية المعاصرة، عموماً، والجانب المعرفي لها، خصوصاً. **الثانية** تحديد مفهومنا للفكر العلمي المعاصر، وبيان الاختلاف بينه وبين العلم الحديث. **الثالثة**، بيان كيف يمكن أن تتحقق علاقة الاتساق بين المفهومين.

في الفصول السابقة قدمنا معالجة رأسية لمفهوم النظرة العربية إلى العالم مع التركيز على الجانب المعرفي لها. وقدمنا تصوراتنا عن الأسباب الحقيقية للانحدار التدريجي للحضارة العربية ـ الإسلامية ملخصاً في قضية «الاتساق». كما قدمنا تصوراً عن تطور العلم باعتباره مفهوماً تاريخياً يمر من خلال مراحل يرتبط كل منها بالحضارة/ الثقافة السائدة في ذلك العصر. ثم بيّنا عملياً كيف تكون مشكلة «الاتساق» هي المشكلة الجوهرية التي تعيق تحول المجتمعات العربية إلى العلمية، وكان ذلك بمثابة تحقيق لـ الخطوة **الأولى** من القضية.

والخطوة **الثانية** هي إثبات تحول الفكر العلمي الإنساني من حالة العلم «الحديث» إلى حالة العلم «المعاصر»، وهذه هي القضية التي سنعالجها في هذا الفصل. وفي واقع الأمر إن إثبات أن ذلك هو قضية كبيرة لا يمكن إنجازها في فصل واحد، وإنما هي تحتاج إلى مؤلف مستقل. ولقد سبق لنا، كما بيّنا أعلاه، أن قمنا بهذه المهمة في مؤلفنا **العلم وشروط النهضة**، ولا يمكن

بطبيعة الحال تقديم ملخص لهذا العمل في هذه المساحة المحدودة.

لذا سنقوم بدلاً من ذلك بالاعتماد على أحد الأعمال الغربية الحديثة التي عالجت هذه القضية، وقد أنجزه واحد من كبار العلماء وفلاسفة العلم المعاصرين[1].

وهذا يدعم قضيتنا في هذا العمل من زاويتين: **الأولى** مصداقية العمل نفسه باعتباره مقدماً من أهل التخصص الدقيق. و**الثانية** هي أنه عمل أنتج في الفكر الغربي المعاصر نفسه، وليس وجهة نظر مقدمة ممن ينتمي إلى الفكر العربي، ويهدف إلى إثبات عملية التحول لمصلحة خاصة. هذا مع الوضع في الاعتبار أن الأعمال التي تعالج قضية التحول في الفكر الغربي المعاصر كثيرة ويمكن للقارئ المهتم بإثبات هذه القضية أن يراجع تفصيلات ذلك في عملنا الذي سبقت الإشارة إليه.

ومن الضروري بيان أن الحديث عن الحالة الراهنة للمعرفة العلمية هو بالضرورة حديث تخصصي دقيق، لأن هذه التصورات الجديدة نشأت أصلاً في سياق اكتشافات علمية تخصصية بشكل كبير. كما أن هذه التصورات قد ترتب عليها مناقشات فلسفية عميقة شديدة التخصص في فلسفة العلم. ولكن مع ذلك ليس هناك مفر من الاستعراض الموجز لمثل هذه التصورات شديدة التخصص، لأنها تمثل أحد الأسس التي يقوم عليها هذا العمل.

والقارئ الذي يوافق أو يتفق مع فكرة التحول إلى العلم المعاصر، يمكنه تجاوز التفصيلات الدقيقة لهذا الفصل، واستكمال القراءة ابتداء من القسم الرابع والأخير، الذي نعالج فيه عملية الاتساق. أما القارئ غير المتخصص، الذي لا يمكنه متابعة مثل هذه التصورات والتحليلات الدقيقة، ولكنه مع ذلك يرغب في متابعة هذه التحولات، فيمكنه أن يرجع إلى المؤلفات العربية المترجمة الموثوق بها، التي تتناول قضايا التصورات العلمية الجديدة بشكل إجمالي عام غير تخصصي.

وسنقوم بإثبات عملية التحول إلى حالة العلم المعاصر على مرحلتين: **الأولى**

---

(١) الأعمال التي تبين أن السمة الجوهرية للعلم المعاصر وهي اللاحتمية، في الفكر الغربي المعاصر، عديدة. ومن هذه الأعمال، على سبيل المثال، أعمال (دافيد بيت)، وهو عالم فيزيائي وفيلسوف علم، عمل في أحد أهمّ المعامل الفيزيائية في الولايات المتحدة، طرح بيت قضية التحول من العلم الكلاسيكي إلى العلم المعاصر تحت عنوان **من اليقين إلى اللايقين**، عام ٢٠٠٢. والحتمية تنتج اليقين، واللاحتمية تنتج اللايقين. واختيارنا للتقابل بين الحتمية واللاحتمية بدلاً من التقابل بين اليقين واللايقين قائم على أن المفاهيم الأولى هي مفاهيم تجريبية موضوعية والثانية مفاهيم سيكولوجية ذاتية، وأن الثانية ناتجة من الأولى. انظر: David Peat, *From Certainty to Uncertainty: The Story of Science and Ideas in the Twentieth Century* (Washington, DC: Joseph Henry Press, 2002).

هي إثبات أن هناك عملية تحول حقيقية بدأت منذ الثلث الأول من القرن العشرين، والسمة الجوهرية لهذه العملية هي التحول من الحتمية إلى اللاحتمية. وإثبات اللاحتمية هو بمثابة إثبات لوجود تمييز أساسي بين العلم الحديث وبين العلم المعاصر، هو التمييز بين الحتمية التجريبية للعلم الحديث، واللاحتمية الطبيعية للعلم المعاصر. والمرحلة **الثانية** هي تحديد العناصر التي تميز هذا العلم «الجديد» المعاصر، والتي تمثل في مجموعها الأساس الذي تقوم عليه التصورات العلمية الجديدة وإرهاصات النموذج العلمي الذي تبشر به.

أولاً: التحول إلى النظرة اللاحتمية للعالم

التحول إلى اللاحتمية في الفكر العلمي المعاصر، وهو في جوهره غربي، هو أمر مسلّم به. فلا أحد يقرّ الآن بالحتمية الصارمة التي ميزت العلم الحديث والنظرة الميكانيكية التي ارتبطت به. فأنصار الحتمية في عالم اليوم يدافعون عن الحتمية ليس كمفهوم علمي واقعي وإنما كمفهوم نظري فلسفي. فالحتمية عند هؤلاء ينظر إليها على أنها تعبر عن العلاقات الكامنة في الطبيعة، ولكنها في نفس الوقت علاقات شديدة التعقيد. فعند أصحاب الحتمية المعاصرين العالم يسير بشكل حتمي ولكنه في الوقت نفسه شديد التعقيد ولا يمكننا التحقق العلمي بشكل كامل من العلاقات الحتمية.

أما عند أنصار اللاحتمية، فالعالم ببساطة عالم احتمالي وليس حتمياً. بعض الظواهر الطبيعية تتصرف بصورة احتمالية، فنتيجة لحدث ما (أ) يمكن أن ينتج حدث آخر (ب) أو (ج) . . . إلخ. أما تفسير هذه الاحتمالية والتعددية في النتائج، فأمر ليس محسوماً حتى الآن؛ وهناك مواقف فلسفية متباينة بالنسبة إلى تفسير اللاحتمية.

* * *

ولكن لماذا نعطي مفهوم اللاحتمية هذه الأهمية؟ ماذا يهم إذا كان العالم حتمياً أو غير حتمي إذا كانت القوانين العلمية التي نعمل من خلالها تعمل بشكل جيد؟ تكمن أهمية ظهور اللاحتمية وتفسير معناها في أن هذا المفهوم، في واقع الأمر، يهدم الفكرة الجوهرية للنموذج العلمي الذي قام عليه علم الحداثة. فهذا العلم قام على النموذج الميكانيكي وعلى العلاقات السببية الحتمية الميكانيكية بين الموجودات الطبيعية. وعلى رد كل الموجودات إلى الذرات المصمتة التي تتصادم فتنتج الوجود الذي نحياه.

وانهيار النموذج الميكانيكي معناه انفتاح التساؤل عن النموذج الصحيح للوجود وعن السمات الجوهرية لهذا النموذج، ويؤدي مباشرة إلى الظهور التدريجي للعلم في مرحلته الجديدة التي تلي المرحلة الحداثية الميكانيكية، أي العلم المعاصر. فالتحول من الحتمية إلى اللاحتمية، هو في الحقيقة، تحول من النموذج الميكانيكي «الحديث» إلى النموذج الجديد المعاصر، الذي هو في طور التشكل حالياً.

ـ وتظهر **عملية التحول** من علم معين، هو العلم الكلاسيكي، إلى علم آخر، هو العلم المعاصر، في عمق الاختلاف بين باولي وهو أحد مؤسسي ميكانيكا الكوانتم وآينشتاين صاحب النظرية النسبية، وهو ما يعبر عنه ديفيد بيت في المقتطف التالي:

«فولفغانغ باولي، فيزيائي آخر ممن ساهموا في إنتاج نظرية الكوانتم، . . . اقترح أنه على الفيزياء أن تتوافق مع ما أسماه «اللاعقلي في المادة». . . اقترح باولي أنه كما تم اكتشاف أن للعقل مستوى موضوعياً، كذلك يجب أن يكون للمادة مستوى ذاتي. أحد سمات هذا التصور هو ما أسماه باولي السلوك غير المعقول للمادة. اللاعقلانية بالنسبة إلى باولي، تتضمن المصادفة الكوانتية، الأحداث التي تقع خارج حدود السببية وقوانين الفيزياء العقلانية.

الفجوة بين لاعقلانية المادة عند باولي وموضوعية الواقع عند آينشتاين كانت كبيرة جداً. ما جعل إقامة الجسور لعبور هذه الفجوة غير ممكن من حيث المبدأ هو أن نوع اللايقين كان أكثر جذرية ـ سواء كانت الحقيقة موجودة تحت السطح على المستوى الكوانتي أو لا، وسواء كانت هناك حقيقة مستقلة عن فعل الملاحظة أو لا . . . هذا الاختفاء للحقيقة النهائية تكمن بذروه في مبدأ هايزنبرغ الشهير «اللايقين». عندما اكتشف هايزنبرغ ميكانيكا الكوانتم لاحظ أن معادلاته الرياضية تفرض أن خواص معينة، مثل سرعة وموضع الإلكترون لا يمكن معرفتها بشكل يقيني في الوقت نفسه. هذا الاكتشاف تم التعبير عنه في ذلك الوقت بمبدأ اللايقين لهايزنبرغ»[(٢)].

ـ ولأن الفكر الإنساني قد تحول من مرحلة الحداثة إلى مرحلة جديدة سميت بمابعد الحداثة، ما يزال تعريفها محل اختلاف بين المفكرين، فإنه من المنطقي أيضاً أن يظهر تحول مقابل في الفكر العلمي. لذا فقد ظهر أيضاً مفهوم «**فيزياء مابعد الحداثة**»، كما في المقتطف التالي:

---

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

«الفيزيائي يوشيرو نامبو الذي طور أول نظرية في الأوتار (والتي أصبح اسمها في ما بعد الأوتار الفائقة)، صك المصطلح «فيزياء مابعد الحداثة» ليعبر عن الإشكالية الحالية. يقترح نامبو أن حالة مابعد الحداثة لا تنطبق فقط على النقد الأدبي، وإنما على الفيزياء كذلك. حتى عهد الذرات كان من الممكن دائماً اختبار أي نظرية علمية بشكل مباشر. . . بدلاً من أن تنتج الفيزياء نظريات أساسية من الواقع يمكن اختبارها، تتعامل الآن مع نظريات عن النظريات، أو حتى نظريات عن النظريات عن النظريات. فقط على مستوى تحت النظريات، أو تحت تحت النظريات يمكن اختبار التوقعات. هذا تحول درامي في النظرة إلى العالم. افتخر العلم دائماً بموضوعيته وبأنه يتعامل مباشرة مع الطبيعة من خلال التجارب المصممة جيداً. ولكن إذا لم يكن أحد قادراً على أن يصل إلى الطاقات العالية اللازمة لاختبار نظرية الأوتار الفائقة، إذن ماذا يكون معيار الحقيقة العلمية؟ هل يتم الحكم على النظريات، مثل الشعر والأدب، على أساس أرضيات جمالية؟ . . . للقصيدة الشعرية الجيدة بنية موحدة، كل كلمة تكون في مكانها بشكل كامل، ليس هناك شيء عشوائي بخصوصها، التعبيرات المجازية تتوالى وتتشابك، صوت الكلمات وانعكاسها على المعني يكمل بعضه بعضاً. بالمثل، تسأل فيزياء مابعد الحداثة: ما مدى جودة ارتباط كل شيء ببعضه البعض في النظرية؟ كيف تكون براهينها ضرورية؟ هل فرضياتها مؤسسة جيداً أو هي عشوائية بشكل ما؟ هل صورتها الرياضية الكلية أنيقة بشكل خاص؟»[٣].

ـ ولأن الوضع الحالي يعبر عن الانشقاق بين من يدافعون عن إمكانية تجديد الحداثة، ومن يدافعون عن ضرورة التحول إلى مرحلة جديدة تماماً هي مابعد الحداثة، فإن **نفس الحالة من الانشقاق** موجودة في الحالة الراهنة للفكر العلمي. ويظهر ذلك كما يلي:

«تصور مابعد الحداثة هو أن القراءة ليست فعل تلقي وإنما هي فعل إبداعي يقوم فيه القارئ بخلق واستخراج المعاني انطلاقاً من خبراته الذاتية وتاريخ قراءاته. . . وعليه لم يعد للكاتب السلطة النهائية على النص. . .

اعتنق بور وزملاؤه في كوبنهاغن موقفاً قريباً من ذلك الخاص بالقارئ مابعد الحداثي. خصائص الإلكترون ليست موضوعية وموجودة بشكل مستقل، ولكنها تظهر خلال فعل الملاحظة ذاته. بدون فعل الملاحظة هذا أو «القراءة الخلاقة»، لا

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.

يمكن القول بوجود «خصائص» الإلكترون هكذا. هذا كان مصدر القطيعة بين بور وآينشتاين. جادل آينشتاين ضد فكرة المصادفة المطلقة في نظرية الكوانتم. . . يضعها آينشتاين كما يلي: الكون مكون من «عناصر الواقع المستقلة». . . ولكن إذا كان بور محقاً، فإن الكون لن يكون له معنى بالنسبة إلى آينشتاين. كما يقول بور، النية أو الاستعداد لعمل قياس ما. . . تحدد بشكل ما نوع الخواص التي يمكن قياسها. . .

افترق الرجلان إلى درجة أن التواصل العميق بينهما لم يعد ممكناً. القطيعة بينهما ترمز إلى انقطاع الاستمرارية في الفكر التي حدثت خلال القرن العشرين، انقطاع ما بين السببية والمصادفة، بين اليقين واللايقين، الواقع الموضوعي والقراءة الذاتية. هو انفصال قائم في الفيزياء اليوم في شكل يقترب من التفكير المزدوج الشخصية (Schizophrenic Thinking)»[٤].

فالتحول إلى اللاحتمية هو أمر واقع، وإثبات ذلك يهمنا لأسباب خاصة بهذا العمل. إذ من شأن التحول إلى اللاحتمية في العلم المعاصر أن يكون مفهومنا للاستقراء العلمي احتمالياً، وأن تكون القوانين العلمية المستنتجة قوانين احتمالية غير حتمية. وهذا ييسر لنا تحقيق الاتساق والتوافق بين النظرة العربية المعاصرة ـ التي رأينا أعلاه أن مفهومها للاستقراء هو مفهوم ظني احتمالي ـ والعلم المعاصر. وبجملة واحدة، إثبات التحول إلى اللاحتمية يعني إثبات إمكانية تحقيق الاتساق بين النظرة العربية والعلم المعاصر.

١ ـ ظهور ميكانيكا الكوانتم

ظهرت ميكانيكا الكوانتم في منتصف العشرينيات من القرن الماضي تقريباً على يد فيرنر هايزنبرغ وإروين شرودينغر وبول ديراك وآخرين. وكان ظهور ميكانيكا الكوانتم هو السبب الأول لظهور مفهوم اللاحتمية. فقد ثبت من هذه النظرية أن الجسيمات الدقيقة تحت الذرية مثل الإلكترون والبروتون والفوتون، لا تتصرف بشكل حتمي وإنما بشكل احتمالي. فلا يمكن التنبؤ الدقيق بحركة الجسيم الواحد، وإنما يمكن التنبؤ باحتمالات حركته فقط. فيمكن التنبؤ بحركته على مدى زمني طويل نسبياً (بالنسبة إلى الجسيم نفسه)، أو بحركة عدد كبير جداً من الجسيمات في مدى زمني قصير.

ومن خلال هذه الصورة الاحتمالية لحركة الجسيمات الدقيقة، يمكن صياغة

---

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ٢١.

القوانين الطبيعية ليس باعتبارها قوانين حتمية تشمل كل جسيم ولكن باعتبارها قوانين احتمالية، تكون صحيحة فقط في حالة الأعداد الكبيرة من الجسيمات. ولأن الأجسام الطبيعية في المستوى الطبيعي بالنسبة إلى الإنسان تتكون من عدد كبير جداً من الجسيمات، فإنها تظهر لنا على أنها تتبع قوانين حتمية، ولكنها في واقع الأمر احتمالية.

وهذا يشبه إلى حد كبير القوانين التي نضعها لتصرفات الإنسان، فنقول إن الفقر يؤدي إلى تخلي الإنسان عن بعض القيم، أو إن الظروف الأسرية السيئة تدفع الإنسان إلى الانحراف، أو إن التعليم يرفع وعي الإنسان. . . إلخ. في كل تلك الحالات تصح تلك القوانين على عدد كبير من الأفراد، أما بالنسبة إلى الفرد الواحد، فلا يمكن التنبؤ بتصرفاته، فقد يتصرف طبقاً لهذه القوانين، وقد لا يتصرف طبقاً لها.

وكل مستويات الطبيعة ينطبق عليها المبدأ نفسه. فحركة الغازات لها قانون عام يربط الحجم بالضغط بالحرارة، ولكن لا يمكن التنبؤ بحركة الذرة الواحدة من الغاز، ولا موقعها، ولا ضغطها على الإناء. فقانون الغازات هو قانون إحصائي يتبع ما يسمى بالميكانيكا الإحصائية. والأمر نفسه في ما يخص التفاعلات الكيميائية، فهناك قوانين للتفاعلات بين الذرات والجزيئات، ولكن لا يمكن التنبؤ بطبيعة التفاعل للذرة الواحدة. وكذلك في ما يخص المواد العضوية والخلايا الحية والنباتات والحيوانات.

يلخص ديفيد بيت السمات غير العادية لميكانيكا الكوانتم التي تتعارض مع العلم الكلاسيكي، في عدة مفاهيم:

ـ المفهوم **الأول** هو مفهوم «الازدواجية الجسيمية ـ الموجية»، أو «التتامية» (Complementarity):

أتى مع نظرية الكوانتم عدد من المفاهيم الغريبة والمثيرة للاهتمام. أحدها يسمى «الازدواجية الجسيمية ـ الموجية». في بعض الحالات لا يمكن فهم الإلكترون إلا على أنه يتصرف كموجة غير محددة في المكان. وفي حالات أخرى يمكن رصد الإلكترون كجسيم محصور في منطقة صغيرة من المكان. ولكن كيف يمكن لشيء ما أن يكون في كل مكان، وفي الوقت نفسه أيضاً، في نقطة محددة من المكان؟

رفع نيلز بور مفهوم الازدواجية إلى مستوى المبدأ الكوني وأسماه «التتامية»، وصف واحد «هذا هو موجة»، أو «هذا هو جسيم»، كما جادل، ليس كافياً

لاستيعاب ثراء ميكانيكا الكوانتم. . . ظهور ميكانيكا الكوانتم فتح القسم أمام نوع جديد من المنطق عن العالم. اعتقد بور أن «التتامية» هي ظاهرة أكثر عمومية من مجرد وصف لطبيعة الإلكترون، شعر أن التتامية كانت أساسية بالنسبة إلى الوعي الإنساني والكيفية التي يعمل بها العقل. حتى القرن العشرين، كان العلم يتعامل من خلال يقينيات المنطق الأرسطي: «الشيء هو إما أ أو لا أ». الآن ندخل في عالم يمكن أن يكون الشيء فيه «أ ولا أ» في الوقت نفسه(٥).

ـ المفهوم **الثاني** هو مفهوم «المصادفة» (Chance):

وإذا كانت التتامية قد صدمت اعتقاداتنا الساذجة في تفرد الأشياء الفيزيائية العلمية، فإن اليقينية تلقت صدمة أخرى في شكل الدور الجديد المنوط بالمصادفة. . . المصادفة الكوانتية ليست مقياساً لجهلنا بالواقع وإنما خاصية محايثة كامنة في الطبيعة. ليس هناك أي كمية من المعلومات الإضافية يمكنها أبداً أن تمكن العلم من التنبؤ باللحظة التي سوف تتحلل فيها ذرة معينة، لأنه لا شيء محدد يتسبب في التحلل، على الأقل بالمعنى المعتاد المتعارف عليه للسببية لشيء يتم دفعه، شده، جذبه، أو طرده. المصادفة في نظرية الكوانتم هي مطلقة وغير ارتدادية. أي معرفة إضافية عن الذرة لن تمكننا أبداً من استبعاد هذا العنصر. المصادفة تكمن في قلب العالم الكوانتي(٦).

ـ المفهوم **الثالث** هو عدم الفصل بين فعل الملاحظة وبين الموضوع الملاحظ، ويطلق عليها سمة التشارك (Participation):

وهذا يعني أنه في كل مرة يحاول فيها العلماء أن يلاحظوا العالم الكوانتي يغيرون طبيعته. ولأنه لا بد من أن يتدخل كوانتم واحد من الطاقة على الأقل في عملية الملاحظة، لا توجد طريقة يمكن بها تقليل هذا الكم من التدخل. أفعالنا التي نقوم بها لملاحظة الكون، محاولاتنا لجمع المعرفة، لم تعد موضوعية بشكل كامل لأننا عندما نريد أن نعرف الكون نقوم بأفعال تغير حالته. يفتخر العلم بذاته بسبب مبدأ الموضوعية، ولكن الآن تقول لنا الطبيعة «إننا لا نتمكن أبداً من أن نرى العالم الكوانتي بشكل نقي، أصلي، وموضوعي. في كل فعل ملاحظة تدخل الذات في الكون وتغيره بشكل غير قابل للاسترجاع»(٧).

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

إضافة إلى هذا وذاك تتسم الظواهر الكوانتية بسمة الكلية والترابط، كما يلي:

«إحدى المساهمات الأساسية التي ترتبت على مناقشات نيلز بور وآينشتاين الخاصة بمفارقة EPR تمت بواسطة جون بل. بيّن جون بل أن «الكلية الكوانتية» تعني أن الجزأين (أ) و(ب) لمنظومة معينة سوف يستمران في الترابط حتى ولو كانا متباعدين. لا يتفاعل (أ) و(ب) بأي صورة من الصور، ولكن مع ذلك (بتعبير غير دقيق) (ب) «تعرف» متى تتم أي ملاحظة على (أ). أو بدلاً من ذلك، يمكن أن يكون من الأفضل القول إن (أ) و(ب) يستمران في الترابط. هذه العلاقة المشتركة تم تأكيدها منذ ذلك الوقت بواسطة تجارب معملية دقيقة جداً»[٨].

أي أنه هناك سمات للأجسام على المستوى تحت الذري لا تخضع للحتمية ولم يتمكن الإنسان من تفسيرها حتى الآن. وهذه السمات هي مبدأ عدم التأكد (أو اللايقين) (Uncertainty Principle)، والتردد بين الحالة الجسيمية والموجية (Wave/ Particle Duality)، والترابط (Entanglement). هذا إضافة إلى سمة مميزة لمحاولاتنا لملاحظة الأجسام دون الذرية، وهي سمة التشارك (Participation).

هذه السمات الثلاث لأي منظومة كوانتية دون ذرية غير قابلة للتفسير حالياً وتهدم كافة مرتكزات النموذج الميكانيكي. **أولاً**، من حيث رد الوجود إلى ذرات مصمتة، حيث ثبت أن الذرة تنقسم إلى جسيمات أصغر، وأن تلك الجسيمات تتردد بين الحالة الجسيمية والموجية. **ثانياً**، من حيث العلاقات الحتمية السببية، حيث ثبت أن الجسيمات لا تتحرك بشكل حتمي وإنما بشكل احتمالي طبقاً لقوانين ميكانيكا الكوانتم. **ثالثاً**، من حيث العلاقات السببية بين الجسيمات عن بعد، حيث ثبت أن الجسيمات يمكن أن تترابط بشكل لحظي يخرق القوانين الميكانيكية.

٢ ـ ظهور نظرية الكاوس (الفوضى المنظمة)

ظهرت ابتداء من الثلث الأخير من القرن الماضي نظرية الكاوس (الفوضى المنظمة) على يد ثلاثة علماء روس. وتتعامل هذه النظرية مع الحالات التي تكون فيها أي منظومة طبيعية في حالة غير مستقرة وفي درجة عالية جداً من التعقيد. وأول ما تم اكتشافه من تلك الظواهر كان حالات التجاذب بين ثلاثة أجسام سماوية أو أكثر، ثم تلتها الظواهر الجوية، ثم العديد من الظواهر مثل أشكال أوراق الشجر أو

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٢١.

ندف الثلج أو تعرجات الشواطئ أو تيارات المياه غير المستقرة. . . إلخ.

في مثل تلك الظواهر الطبيعية تبدأ حركة المنظومة بشكل لا يخضع للقانون، أي تظهر في شكل الفوضى. ولكن مع استمرار الظاهرة لمدى زمني طويل تبدأ سمات مميزة للظاهرة في التشكل من جديد، وتبدأ صورة للقانون الذي يحكمها في التشكل. فمن خلال الملاحظة يمكن إدراك القانون الذي يحكم الظاهرة بعد تشكلها، ولكن لا يمكن استنتاج هذا القانون من ملاحظة الوقائع الجزئية التي تتكون منها الظاهرة. فتنقطع العلاقة الحتمية بين الوقائع والقانون الذي يحكم الظاهرة.

فالظواهر الجوية، مثلاً، لا يمكن التنبؤ بها بشكل حتمي دقيق أبداً، وذلك لأنها ظواهر كاوسية (تنتمي إلى ظواهر الفوضى المنظمة). كما إن هذه الظواهر لا تكرر نفسها بالضبط أبداً في المستقبل. لذلك لا يمكن معرفة الظواهر الجوية في مكان ما في وقت ما من السنة من خلال معرفة هذه الظواهر في العام الماضي.

ويلخص ديفيد بيت اللاحتمية في الظواهر الكاوسية كما يلي:

«في منتصف القرن العشرين قدم ثلاثة رياضيين روس، كولموغوروف، فلاديمير أرنولد، وموسير، طرقاً رياضية لمعالجة موضوعات الظواهر غير المستقرة. . . تم تطبيق هذا الأسلوب ليس فقط على النظام الشمسي، وإنما على أنواع متعددة من الظواهر. . . من الظواهر الجوية، إلى أمواج المياه، سوق الأوراق المالية، وشروخ المواد، ونظم المرور، ونشاط المخ. . .

أسماء متعددة أطلقت على هذا العلم الجديد: نظرية النظم غير الخطية، نظرية الأزمة، نظرية الكاوس، نظرية التعقد، المنظومات ذاتية التنظيم، الأنظمة المفتوحة، النظرية العامة للأنظمة. . . إلخ. وبصورة عامة تجمع هذه المسميات جميعاً تحت التعبير العام نظرية الكاوس. وكما في نظرية الكوانتم، نظرية الكاوس تضع حدوداً صارمة على اليقينية. هي توضح لنا أننا يجب أن نكون دائماً على استعداد لقبول درجة من «المعلومات المفقودة»»(٩).

ويضيف:

«هذا يجرنا إلى مفارقة الكاوس، لأنه، على الرغم من أن معادلات المنظومة هي حتمية بشكل كامل، النتيجة النهائية لا يمكن أن يتم حسابها بشكل دقيق.

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

حتى أسرع وأقوى أجهزة الكومبيوتر هي في النهاية محدودة. . . وهذا يعني أنه سوف يكون هناك دائماً لايقين في الخانة الأخيرة من الكسر العشري. يبدو هذا غير مهم إلى أن يتبين للمرء أن هذا الجزء البسيط من اللايقين يتم إعادة إدراجه مرات ومرات في الحساب. وفي الحالات الحرجة يمكن لتدوير قيمة غير محددة صغيرة جداً تقترب من الصفر أن تبدأ في الكبر حتى تسيطر على النتيجة كلها»(١٠).

باختصار، تنقطع العلاقة الحتمية بين السبب والنتيجة في كل منظومة كاوسية. فالمنظومة الكاوسية هي منظومة لاحتمية، وتعتبر بمثابة رافد أساسي جديد لمفهوم اللاحتمية الذي نشأ مع نظرية ميكانيكا الكوانتم. وكما هي الحال بالنسبة إلى تفسير اللاحتمية في ميكانيكا الكوانتم يفسر الحتميون الظواهر الكاوسية فلسفياً. فموقف أصحاب الحتمية هو أن هناك علاقات حتمية كامنة في المنظومة الكاوسية ولكنها شديدة التعقيد بحيث لا يمكننا تتبعها ووضعها في صورة قوانين طبيعية.

أما من حيث الواقع، فالظواهر الكاوسية مثلها مثل باقي الظواهر الطبيعية، لا يمكن التنبؤ بسلوكها مسبقاً بناء على ملاحظة الواقع وإنما يمكن فقط ملاحظة نتيجتها ثم محاولة استنتاج القانون الذي يحكمها. وذلك بالضبط مثل عدم قدرتنا على المعرفة المسبقة بقواعد التفاعلات الكيميائية وإنما يمكننا فقط ملاحظة نتائجها ثم وضعها في صيغة قانون. وهو ما يحدث أيضاً في حالات قوانين عمل الخلية الحية والنبات والحيوان والإنسان.

فالحالة الوحيدة التي تسمح لنا بالتنبؤ بسلوك الأجسام دون معرفة هذا السلوك مسبقاً، هي حالة الأجسام الطبيعية في العالم الكبري، أي عالم الإنسان. فيمكننا إذا عرفنا موقع وحركة كرات لعبة البلياردو (التي تماثل هنا الذرات المصمتة) حساب حركة كل الكرات في المستقبل. ويستثنى من هذا المستوى حالة المنظومات الكاوسية. فأي منظومة كاوسية في المستوى الطبيعي لا تسمح لنا بتحقيق التنبؤ بنتيجة المنظومة بدون ملاحظة هذه النتيجة مسبقاً.

فالكاوس، أي الفوضى المنظمة، هي حالة تثبت أن الحتمية الميكانيكية ليست فقط غير سارية على مستوى الجسيمات دون الذرية والمستوى الحيوي والمستوى الإنساني، وإنما هي أيضاً غير سارية بالكامل حتى في المستوى الكبري الفيزيائي الطبيعي الذي ظل دوماً المثال على تحقق الحتمية الميكانيكية في الطبيعة.

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

٣ ـ تطورات فلسفة العلم[١١]

أ ـ الحتمية الميكانيكية تعتمد على **مبدأ الردية** كفرضية أساسية. فحتى يمكن تفسير العالم تفسيراً ميكانيكياً، يجب رد جميع الموجودات إلى الذرات المصمتة التي تتحرك وتتصادم طبقاً للسببية الحتمية، فتنتج جميع الموجودات في الكون.

والردية (Reduction)، تعني أن العقل الإنساني ليس سوى مجموع الخلايا المخية مرتبة بشكل معين، فمن حيث المبدأ يمكن رد العقل إلى الخلايا الحية. وبالمثل ليست الخلايا الحية سوى مجموعة من المواد العضوية مرتبة بشكل معين، وبالتالي يمكن رد الخلية الحية إلى المواد العضوية التي تكونها. والمواد العضوية ليست سوى الجزيئات والذرات التي تكونها مرتبة بشكل معين، وبالتالي يمكن رد المواد العضوية إلى الجزئيات والذرات، أي أن العقل الإنساني يمكن رده في النهاية إلى الذرات الفيزيائية التي تكونه.

ومبدأ الردية يعني إضافة إلى ذلك أن مبدأ السببية الحتمية يعمل من أسفل إلى أعلى. فحركة الذرات على المستوى الذري هي السبب في تكون الجزيئات، وحركة الجزيئات هي السبب في تكون المواد العضوية، وحركة المواد العضوية هي السبب في تكون الخلايا الحية، وحركة الخلايا الحية هي السبب في تكون العقل. فالسببية الحتمية هنا هي سببية صاعدة من أسفل إلى أعلى.

ولكن تطورات علوم ميكانيكا الكوانتم والكيمياء والبيولوجيا وأبحاث المخ والأعصاب أثبتت أنه من غير الممكن إثبات السببية الحتمية الصاعدة من أسفل إلى أعلى. ونتج من ذلك تصورات جديدة في أبحاث فلسفة العلم تتبع مبدأ اللاردية. وطبقاً لهذا المبدأ، يكون كل مستوى من مستويات الوجود، الذرية والجزيئية والعضوية والحيوية والعقلية، مستقلاً ويعمل طبقاً لقوانين مستقلة عن باقي مستويات الوجود.

ب ـ وظهر بعد ذلك نتيجة لمبدأ اللاردية مفهوم الوظيفية (Functionalism). وطبقاً لهذا المفهوم ليس مهماً تتبع السلسلة السببية الحتمية في الموجود المعين،

(١١) نوجز هنا بشكل عام جداً التطورات المعاصرة في فلسفة العلم، وهي تطورات فلسفية دقيقة استغرقت النصف الثاني من القرن العشرين كله، ولا يمكن عرضها في هذا الحيّز المحدود بأي درجة من الدّقة العلمية. ونحن نوجزها هنا بسبب أنها تمثّل تطوراً جوهرياً في عملية التحول، والاستعراض العلمي الدقيق لها قمنا به، في: سمير أبو زيد، **العلم وشروط النهضة: التصورات العلمية الجديدة والتأسيس العلمي للنهضة العربية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٨)، ص ٨٤ ـ ١١٨.

وإنما المهم هو تعيين الوظيفة التي يقوم بها. فليس المهم تتبع الخطوات السببية داخل المخ، وإنما المهم تعيين شروط وقوانين الوظيفة التي يقوم بها، وهي العقل. كذلك ليس المهم تتبع الخطوات السببية داخل الخلية الحية، وإنما المهم تعيين الوظيفة التي يقوم بها الجسم الحيوي المعين المكون من عدد كبير من الخلايا الحية.

وبهذا المفهوم تخلت المادية عن الفرضية الميكانيكية المرتبطة بها لصالح مفهوم جديد هو مفهوم «الطبيعية». فالطبيعية (Naturalism) لا تفترض رد مكونات الوجود إلى العلاقات الميكانيكية بين الذرات المصمتة، وإنما تسمح بأن يكون لكل مستوى من مستويات الوجود طبيعته الخاصة، ولكن بشرط ألا يتم تفسير الوجود بصورة فوق طبيعية بأي صورة من الصور.

ج ـ وتركزت في نهاية الأمر مشكلات تفسير الوجود في إطار مفهوم الطبيعية في تفسير الظاهرتين الأساسيتين اللتين تميزان العقل الإنساني، وهما الوعي والقصدية. وكذلك في تفسير الطبيعة الحيوية للخلايا الحية وتفسير ظاهرة الحياة. وظهرت نتيجة لذلك تصورات عديدة تتعارض بشكل مباشر مع النظرة الميكانيكية، قدمت محاولات لتفسير هذه الظواهر التي فشلت في تفسيرها النظرة الميكانيكية.

فظهرت مجدداً تصورات «الكلية النفسية» بأشكال مختلفة تنسب الحيوية أو الذكاء أو القدرة الحسابية إلى كل مستويات الوجود، بما فيها المادة الجامدة. وظهرت مفاهيم «الكلية»، و«الغائية»، و«السببية النازلة»، و«الميول الطبيعية» إضافة إلى مفهوم الحرية في الطبيعة كتفسيرات متعددة للمشكلات التي لم تتمكن النظرة الميكانيكية من تقديم تفسير لها.

والموقف الحالي في ضوء التطورات المعاصرة في فلسفة العلم هو في حالة انقسام بين فريقين: فريق ما يزال يدافع عن النظرة الميكانيكية على افتراض أن المستقبل سوف يحمل في طياته حلولاً لمشكلاتها المعاصرة، وفريق يرى أن ظهور ميكانيكا الكوانتم والتطورات المعاصرة في كل فروع العلم يفرض الاستغناء تماماً عن النظرة الميكانيكية واستبدالها بنظرة جديدة لاحتمية نابعة من التصورات الجديدة التي طرحتها فلسفة العلم المعاصرة.

ثانياً: العناصر الأساسية للتصورات العلمية الجديدة

حتى منتصف القرن العشرين تقريباً، كان يمكننا القول إن النموذج العلمي للطبيعة الذي يطرحه العلم الحديث هو النموذج الميكانيكي. والنموذج الميكانيكي يعتمد على ثلاث فرضيات أساسية: **الأولى**، أن المكونات النهائية للوجود بكامله

هي الذرات المصمتة، وأن أي موجود يمكن رده في نهاية الأمر إلى هذه الذرات المصمتة. **الثانية**، أن هذه الذرات المصمتة في حالة حركة دائمة وتتصادم طبقاً للقوانين النيوتونية الميكانيكية. **الثالثة**، أن ناتج حركة هذه الجسيمات وعلاقاتها السببية الحتمية هو المستويات المختلفة للوجود.

ولكن مع الظهور التدريجي لتداعيات نظرية ميكانيكا الكوانتم، التي تتعارض تعارضاً مباشراً مع النظرة الميكانيكية، ثم ظهور العلوم الجديدة التي تتعارض أيضاً معه، ثم ظهور التطورات الجديدة في فلسفة العلم، بدأ الأفول التدريجي للنموذج الميكانيكي. وتحولت النظرة الميكانيكية إلى نظرة فلسفية مجردة، وليست نموذجاً علمياً للوجود. فالذرة المصمتة لم تعد موجودة بعد اكتشاف مكونات الذرة وإمكان تحول المادة إلى طاقة والعكس. والعلاقات السببية الحتمية بين الذرات أصبحت غير موجودة، وظهرت بدلاً من ذلك السببية الاحتمالية. وإمكانية رد مستويات الوجود المختلفة إلى الذرات المصمتة لم تعد موجودة، وأصبح الوجود بدلاً من ذلك مكوناً من مستويات مستقلة من الوجود.

ومع نهايات القرن أصبح ممكناً القول بانهيار النموذج الحتمي الميكانيكي، كما أصبح ممكناً القول إن الفكر العلمي المعاصر لا يمتلك نموذجاً متفقاً عليه للوجود. فأنصار النموذج الميكانيكي لا يملكون بدائل حقيقية تحافظ على المفهوم الفلسفي للنموذج وتتفق في الوقت نفسه مع التطورات العلمية المعاصرة. وأعداء النموذج الميكانيكي لا يملكون نموذجاً جديداً بديلاً، ولكن كل ما تم تقديمه هو تصورات علمية جديدة تشكل في مجموعها صورة عامة، متناقضة أحياناً، ولا تشكل في مجموعها نموذجاً جديداً بديلاً.

والمشكلة الحقيقية التي يواجهها النموذج البديل هي أن يكون شاملاً لكل مستويات الوجود الطبيعي، المادي والحيوي والإنساني، وهو الشرط الأساسي لأي نموذج علمي للوجود. وهذا الشرط كان متحققاً في النموذج الميكانيكي، لأنه كان مطروحاً لكل مستويات الوجود، ولكنه في النهاية فشل في أن يتحقق في أرض الواقع.

فإذا استبدلنا الذرة المصمتة في النموذج الميكانيكي بالجسيمات دون الذرية، التي تتأرجح بين الحالة المادية والحالة الجسيمية، كيف يمكن تفسير ظهور الحياة والعقل من هذه الجسيمات ذات الصفة المزدوجة؟ وإذا استبدلنا العلاقات السببية الحتمية بين الذرات المصمتة بالعلاقات الاحتمالية بين الجسيمات دون الذرية، فكيف

يمكن أن تكون صورة العلاقات الاحتمالية في ظاهرتي الحياة والعقل؟ وأخيراً إذا استبدلنا مفهوم الردية في النموذج الميكانيكي الذي يرد العقل والحياة إلى الذرات بمفهوم آخر، فكيف يتحقق من تركيب الجسيمات دون الذرية ظهور العقل والحياة.

يعبِّر ديفيد بيت عن هذه **التطورات الجذرية** في الفكر العلمي المعاصر كما يلي:

«انقسمت الذرات إلى نوى، والنوى إلى جسيمات أولية، وفي النهاية، أحيلت الجسيمات الأولية إلى التناظرات، التحولات، والعمليات في الفراغ الكوانتي. فهم هذه الحقيقة الجديدة يتطلب تحول في الفكر، عميقاً، إلى درجة أنه وصل إلى اللغة ذاتها التي نتحدث بها. بدلاً من الأسماء والتصورات يجب الآن أن نتحاور من خلال الأفعال، العمليات، والتدفق. مرة أخرى، هذا التغير في تعاملنا مع الواقع يعكس ثورات مماثلة حدثت في الفن، الأدب، الفلسفة، والعلاقات الاجتماعية» (١٢).

ونتيجة لهذه التطورات، تصبح هناك ضرورة للتحول إلى نظرة علمية جديدة:

«حتى اضطرنا القرن العشرون إلى مواجهة اللايقين في الكون، طلبنا من العلم أن يقدم لنا قصصاً مريحة عند النوم، من التي يكون فيها «كل شيء تماماً في النهاية». اعتقد العلم في الاقتصاد الشديد وطبقاً لنصّ أوكام، لا يمكن أن يوجد سوى نظرية واحدة صحيحة، وكل اختيار يجب الحكم عليه بأنه إما جيد أو سيئ. والآن تقول لنا نظرية الكاوس إنه إذا كنا نريد اليقين الكامل، إذا كنا نريد أن نقبض على الكون بأيدينا يجب أن نترك وراءنا الجنس البشري، وأن نصبح مثل الإله الذي يستطيع أن يلاحظ وأن يقيس المنظومة بدون أن يزعجها بأي شكل كان. . . ولكننا مخلوقات محدودة. المعرفة الكاملة والقدرة التنبؤية اليقينية سوف تكون دائماً خارجة عنا. يجب أن نقبل بأننا لن يمكننا أبداً أن نعرف الكون بشكل كامل وتام. يجب أن نتعلم أن نعيش مع قدر من اللايقين، المفارقة، والغموض. يجب أن نعلم أن أجزاء حيوية من المعلومات يمكن أن تكون دائماً مفقودة بالنسبة إلينا. هذا هو الثمن الذي ندفعه حتى ندخل بشكل كامل في حياة الكون، لأن نكون مشاركين في الطبيعة بدلاً من مجرد ملاحظين»(١٣).

ولأن النموذج الجديد لم يظهر بعد، فليس أمامنا إلا طرح ما يترتب على هذه

(١٢) Peat, *From Certainty to Uncertainty: The Story of Science and Ideas in the Twentieth Century,* p. 53.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

التصورات الجديدة في مبادئ عامة تشكل في مجموعها أهم السمات التي تميز التصورات العلمية الجديدة، والتي يمكن انطلاقاً منها أن يظهر النموذج الجديد في المستقبل. وسنعتمد هنا على تحليل المفاهيم الموجودة فعلاً في فلسفة العلم المعاصرة، لبيان ما يترتب عليها من عناصر أساسية. ويمكننا أن نطرح سمات ثلاث أساسية، هي «اللاحتمية والحرية»، و«حدود العقل»، و«النظرة الكلية»، باعتبارها السمات الأساسية التي يمكن أن يرتكز عليها النموذج الجديد.

١ ـ اللاحتمية والحرية

تتفق التصورات العلمية الجديدة على العموم على رفض الحتمية واستبدالها بمفهوم اللاحتمية، ولكنها بعد ذلك تختلف في تفسير اللاحتمية. ففي بعض التصورات يمكن تفسير اللاحتمية على أنها حتمية احتمالية، أي أن الوجود الطبيعي حتمي على المستوى الإحصائي الكمي، ولكنه غير حتمي على المستوى الفردي الجزئي. وفي تصورات أخرى يعني مفهوم اللاحتمية وجود قدرة ذاتية في الموجودات ذاتها، تؤدي إلى ظاهرة اللاحتمية. وهذه القدرة الذاتية تتراوح من تصور إلى آخر. فتبدأ من مفهوم «الميول الطبيعية» (Dispositions)، وتمر بمفهوم الوعي (Consciousness)، وتنتهي بمفهوم حرية الاختيار (Freedom of Choice).

فإذا أردنا أن نمد هذه التصورات على امتدادها، فسنجد أن مفهوم اللاحتمية مفهوم سلبي، يستبعد الحتمية ولكنه لا يضيف أي معنى جديد. ورفض الحتمية في هذا المفهوم ليس إلا تقريراً لحقيقة واقعة أنتجها العلم المعاصر، هي أن الوجود لا يتصرف بشكل حتمي. ولكن إذا أردنا أن يكون لمفهوم اللاحتمية معنى إيجابي، فسوف يلزم أن يتحدد معناه بالمفهوم النقيض للحتمية، وهو الحرية. فإذا لم يكن الموجود المحدد خاضعاً لحتمية خارجية، فسوف يكون تلقائياً ممتلكاً لقدر من الحرية.

ومن المهم بيان أن لفظ «الحرية» في هذا السياق ليس مرادفاً للفظ الحرية في الحياة الإنسانية. فمعنى الحرية في السياق الإنساني هو حرية «الإرادة» الإنسانية، وأنه لا يمكن التنبؤ بهذه الإرادة لأنها ملك للإنسان نفسه. أما مفهوم الحرية كمفهوم نقيض للحتمية في سياق فهم الوجود ككل، فسوف يكون مختلفاً من مستوى إلى آخر، فتتكون بذلك درجات من الحرية متسقة مع مستويات الوجود.

فالحرية بالنسبة إلى الجسيمات دون الذرية ليست سوى وجود إمكانية لدى الجسيم للتحرك في اتجاهات مختلفة باحتمالات معينة تحددها الدالة الاحتمالية لنظرية ميكانيكا الكوانتم. أما بالنسبة إلى الخلايا الحية فستكون الحرية هي وجود

إمكانية للخلية للتحرك في اتجاهات مختلفة، وأداء وظائف معينة، في حدود السمات العامة للخلايا الحية، أو القوانين الحيوية التي تحكمها.

فتفسير اللاحتمية بوجود قدر من الحرية لكل موجود أمر لا يتنافى مع المفهوم العلمي السائد حالياً، وهو مفهوم الطبيعية. إذ من الممكن أن تشكل الاختيارات الحرة للموجود في مجموعها صورة عامة تصبح بعد التحقق منها قانوناً. فإذا لم يكن من الممكن التنبؤ بالسلوك الذي يمكن أن يسلكه جزيء كيميائي محدد، لأنه يمتلك قدراً محدوداً من الحرية، فسوف يمكن معرفة الصورة العامة لسلوكه وبالتالي القانون العام الذي يحكم اختياراته. وبالتالي سوف يمكن معرفة سلوك عدد كبير من هذه الجزيئات كما يحدث في الواقع.

فالمعنى الحقيقي للاحتمية هو الحرية. ولكن الحرية لا تعني عدم وجود قوانين تحكم الوجود، وإنما تعني أن الاختيارات الحرة للموجود تخضع للظروف العامة الخارجية التي تكون محكومة بالقوانين الطبيعية، وكذلك للطبيعة الداخلية للموجود نفسه التي تمتلك نوعاً من الانتظام في سلوكها العام يمكننا من اعتبارها قوانين لوجوده. وبواسطة معرفة الظروف الخارجية وقوانينها وقوانين السلوك العام للموجود يمكن في النهاية التعامل معه علمياً.

ومفهوم الحرية في الطبيعة باعتباره درجات تبدأ من الحرية المحدودة جداً للجسيمات المادية البسيطة إلى الحرية المتوسطة في الخلايا الحية وتنتهي بالحرية الإنسانية الكبيرة، هو مفهوم يحقق الشرط المطلوب. فهذا المفهوم يحقق شرط أن يكون المفهوم قابلاً للتطبيق على كل مستويات الوجود المادة الجامدة والحياة والعقل. وقد رأينا سابقاً أن المشكلة الأكبر التي واجهت النموذج الميكانيكي وأدت إلى انهياره، هي تفسير الحياة والعقل انطلاقاً من الحتمية الميكانيكية. وإذا كان مفهوم الحتمية يصطدم بمفهوم الحرية الإنسانية، فالمفهوم البديل «درجات الحرية»، على العكس يتسق بشكل كامل مع هذا المفهوم.

فالسمة الأولى التي تميز التصورات العلمية الجديدة، التي هي في حالة تشكل حالياً هي اللاحتمية. واللاحتمية هي سلب للحتمية وللجبر، وهي بذلك تمثل المفهوم المرادف لحرية الاختيار، أو درجات حرية الاختيار، أو اختصاراً درجات الحرية.

٢ ـ حدود العقل

تتفق أيضاً كل اتجاهات الفكر العلمي المعاصر على أن العالم أكثر تعقيداً من

أن يدركه العقل، سواء بالمعنى النظري أو بالمعنى العملي التطبيقي. وقد ظهر ذلك واضحاً نتيجة للتقدم العلمي الكبير الذي حققته الإنسانية في القرن الماضي.

فقد مكنت ميكانيكا الكوانتم الإنسان من اكتشاف جسيمات جديدة داخل الذرة، ولكن ثبت بعد ذلك أن الذرة أعقد بكثير من النموذج القياسي الذي طرحه العلماء للذرة. وظهرت بعد ذلك نظريات الأوتار لمحاولة تفسير التعقيد الكبير للذرة، ولم تصبح تلك النظريات محل تطبيق علمي بعد لعدم وجود مفاعلات تستطيع اختبارها.

كذلك ظهر في علم الفلك أن هناك ظواهر في الكون غير قابلة للتفسير. فبخلاف مشكلة الظهور المفاجئ للطاقة التي شكلت الكون في نموذج الانفجار العظيم، ومآلها النهائي، لاحظ الفلكيون ظواهر أخرى يصعب تفسيرها. من ذلك وجود ما يسمى المادة المظلمة التي تشكل ما يزيد على ٩٠ بالمئة من مادة الكون. وظهر أيضاً ما يسمى بالطاقة السلبية، والثقوب السوداء باعتبارها نقاطاً فردانية لا تنطبق عليها قوانين الطبيعة. . . إلخ.

وكذلك أظهر اكتشاف الظواهر الكاوسية أن الطبيعة شديدة التعقيد، وأنها في حالات معينة لا تتبع القوانين الطبيعية، وتخرج عن قدرة الإنسان على إدراكها. كما أظهرت أبحاث المخ والأعصاب فشل النموذج الميكانيكي في تفسير ظاهرتي الوعي والقصدية في العقل الإنساني؛ وذلك على الرغم من التقدم الكبير في التعرف على وظائف المخ المختلفة.

يتفق الجميع اليوم على أن العالم أكثر تعقيداً من قدرة الإنسان على معرفته، ولكنهم بعد ذلك يختلفون في المعنى الفلسفي لمثل هذه المحدودية. فأنصار النموذج الميكانيكي يرون أن محدودية قدرة الإنسان على المعرفة ليست ناتجة من قصور من حيث المبدأ وإنما ناتجة من أن التقدم في المعرفة يحتاج إلى وقت. وإذا أتيح للإنسان الوقت اللازم سوف يتمكن في النهاية من المعرفة الكاملة بالكون، أي أن الإنسان يحتاج إلى وقت «لانهائي» حتى يصل إلى المعرفة الكاملة للكون. وهذا يخالف التصور الميكانيكي في نهاية القرن التاسع عشر، حيث اعتقد العلماء عندئذٍ أن الإنسان على وشك معرفة كل القوانين الطبيعية الأساسية، ولن يتبقى له سوى معرفة بعض التفصيلات.

أما أعداء النظرة الميكانيكية، فيرون أن هناك قصوراً من حيث المبدأ في قدرة الإنسان على المعرفة. ويكررون مقولة برتراند راسل أن الفيزياء لا تعطينا سوى

علاقات ولا تمكننا من معرفة كنه الأشياء، كما يضيفون أنه حتى هذه العلاقات هي أكثر تعقيداً من أن يدركها عقل الإنسان. ويرى بعضهم أنه كما أن القطط والكلاب لا تفهم في الاقتصاد والسياسة نظراً إلى قصور معرفي طبيعي في قدراتهما، فإن الإنسان أيضاً له حدود معرفية لا يمكنه تجاوزها. ومن تلك الحدود المشكلات الميتافيزيقية مثل طبيعة العقل وطبيعة الوعي وطبيعة المادة وأصل الكون ونهايته. . . إلخ.

ويؤدي مفهوم وجود حدود للمعرفة الإنسانية إلى تغير في هدف ووظيفة العلم المعاصر، كما في المقتطف التالي:

«علماء القرن العشرين واجهوا هذه القضية الخاصة بفكرة الأرضية النهائية بواسطة تفكيك المادة إلى أجزاء أصغر وأصغر، وبذلك اكتشفوا الجزيئات، الذرات، الجسيمات الأولية، وكذلك معها نظرية الكوانتم.

ولكن نيلز بور تحدى قدرة العلم والعقل الإنساني على أن يتقدم أكثر من ذلك. ويبدو أنه يقترح أن العلم كما نعرفه قد وصل إلى حدوده ولا يمكن أن يذهب أكثر من ذلك باعتباره وسيلة للتساؤل عن طبيعة الواقع. . . وهكذا أصبحنا في حالة من الغموض. ربما ليس هناك أساس واقعي لعالمنا. ربما ليس هناك هدف نهائي يمكن أن يوجه العلم نفسه نحوه. ربما تكون مفاهيم «المستوى الأساسي»، و«الوجود» مفاهيم مؤقتة هشة سوف تختفي عند أول لمسة. . .

ولكن ماذا إذا كانت هناك مستويات أخرى تحت نظرية الكوانتم؟ يمكن أن يكون الواقع لانهائياً في غموضه، وأن العلم لن يكون قادراً سوى أن يتغلغل لمسافة بسيطة من سطحه. رؤية بوهيم كانت عن علم يستمر دون حدود. ولكن في كل خطوة يكون السر التالي أكثر صعوبة في كشفه حتى يتوقف العلم ويستنفد إمكانياته[(١٤)].

ففكرة محدودية القدرة الإنسانية على المعرفة، أو اختصاراً حدود العقل، هي فكرة متفق عليها وتمثل سمة أساسية من سمات النموذج الجديد، على النقيض من النموذج السابق، النموذج الميكانيكي، الذي طرح إمكانية المعرفة الكاملة بالكون.

٣ ـ النظرة الكلية

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٦.

النظرة الكلية هي النظرة النقيض للنظرة الردية. فالردية كما ذكرنا أعلاه ترد الموجود إلى مكوناته الجزئية. فالعقل مثلاً ليس أكثر من مجموعة من الخلايا مرتبة بشكل معين. وعلى العكس من ذلك، النظرة الكلية ترى أنه من غير الممكن رد الكل إلى مكوناته، إذ إن الكل يحتوي على شيء أكثر من مكوناته. فالعقل هو كل ولا يمكن رده إلى الجزيئات المكونة له دون باقٍ.

والنظرة الكلية هي سمة من سمات النموذج الجديد لأنها نشأت أصلاً كرد على النظرة الردية، وفي إطار التطورات العلمية التي ظهرت خلال القرن العشرين. فقد ظهرت الكلية في ميكانيكا الكوانتم نتيجة لاكتشاف ظاهرة الترابط السابق الإشارة إليها أعلاه. فالجسيمات الدقيقة المكونة لأي منظومة كمية (ذرة أو نواة مثلاً) تمثل كلاً مترابطاً، إلى حد أن هذا الارتباط يظل قائماً عن بعد، حتى ولو أصبح كل جسيم في مكان بعيد في الكون. كما ظهرت الكلية في مفهوم استقلال مستويات الوجود. فأصبح من غير الممكن رد العقل إلى الخلايا، لأنه كل مستقل بذاته. ومن غير الممكن رد الخلية الحية إلى مكوناتها لأنها كل مستقل بذاته، والأمر نفسه في ما يخص المواد العضوية والمركبات الكيميائية.

وظهرت النظرة الكلية في الأنظمة الكاوسية التي سبقت الإشارة إليها سابقاً. فهذه الأنظمة هي أنظمة كلية لا يمكن ردها إلى أجزاء مستقلة. كما ظهرت الكلية في فلسفة اللغة، فكل لفظ لغوي لا يمكن تعريفه إلا من خلال ألفاظ أخرى، وهكذا حتى تصبح كل الألفاظ مترابطة في كل لغوي واحد.

ولأن المستويات المختلفة للوجود يؤثر بعضها في بعض، نتيجة للتطور الطبيعي، فتصبح تلك المستويات التي يمثل كل منها كلاً مستقلاً بذاته، كلاً أكبر يمثل الكون كله. فالنظرة غير الردية تؤدي في النهاية إلى النظر إلى الكون كله باعتباره كلاً واحداً مترابطاً.

ولا يمكن القول إن النظرة الكلية هي نظرة سائدة في العلم المعاصر. فما زالت النظرة الردية، التي هي نقيض الكلية، مسيطرة على الفكر العلمي المعاصر بتأثير استمرار سيطرة علم الحداثة حتى الآن. ولكن يمكن القول إن الفكر العلمي المعاصر يتحول تدريجياً نحو النظرة الكلية، وإن هذه النظرة تكسب أرضاً بشكل مستمر كنتيجة مباشرة لاستمرار فشل العلم الحديث في تفسير الظواهر الكلية المرتبطة بنظرية ميكانيكا الكوانتم.

القسم الرابع

الاتساق والتأسيس العلمي للنهضة العربية

كما أوضحنا في القسم الثاني في سياق استعراضنا للمفهوم التطوري للعلم، هناك أربع مراحل لتطور العلم، هي العلم **اليوناني** والعلم **الإسلامي** والعلم **الحديث** والعلم **المعاصر**. وبينّا في حينه أن هناك نوعين من التقابلات تربط بين هذه المراحل الأربع، هي التقابل، في ما يخص **إمكانية المعرفة**، بين الحتمية والاحتمالية، والتقابل، في ما يخص **منطلق المعرفة**، بين العقل والواقع. وبينّا أيضاً أن هذا ينتج نوعين أساسيين من التقابل بين هذه المراحل العلمية.

فالعلم اليوناني هو علم صوري حتمي ينطلق من تصورات عقلية حتمية مسبقة، والعلم الإسلامي هو علم ظني لاحتمي ينطلق من موقف ظني مسبق عن الطبيعة، والعلم الحديث هو علم حتمي ينطلق من الواقع التجريبي؛ أما العلم المعاصر؛ فهو علم احتمالي لاحتمي ينطلق من الواقع التجريبي.

في إطار هذا التصنيف يكون العلم اليوناني متقابلاً مع العلم الحديث وقابلاً للاتساق معه؛ ولا يحتاج التحول من العلم اليوناني إلى العلم الحديث، سوى إلى أن تكون نقطة البدء هي الواقع التجريبي، مع الاحتفاظ بالنظرة الحتمية الصورية اليونانية. في مقابل ذلك، يكون العلم الإسلامي القديم متقابلاً مع العلم المعاصر، وقابلاً للاتساق معه. ولا يحتاج التحول من العلم الإسلامي إلى العلم المعاصر، سوى إلى أن تكون نقطة البدء هي الواقع التجريبي، مع الاحتفاظ بالنظرة الاحتمالية اللاحتمية الإسلامية. وليس هناك من شك، إضافة إلى ذلك، في أن العلم الحديث يقبل الاتساق مع العلم المعاصر؛ إذ لا يحتاج التحول من العلم الحديث إلى العلم المعاصر سوى إلى التحول إلى الاحتمالية، والتخلي عن النظرة الميكانيكية، مع الاحتفاظ بمفهومه الجوهري؛ وهو أن تكون نقطة البدء هي الواقع التجريبي.

هذا الطرح رغم أنه قائم على تحليل تاريخي إلا أنه، دون شك، طرح كلي صوري يحتاج إلى تأييد نظري وعملي. ونحن لسنا في حاجة إلى تقديم التأييد لعلاقة الاتساق بين العلم اليوناني والعلم الحديث، فهذا أمر مسلم به في كل المراجع المتخصصة في الموضوع؛ كما إننا لسنا في حاجة إلى تقديم التأييد لإمكانية

تحقيق الاتساق بين العلم الحديث والعلم المعاصر. فالواقع العلمي الحالي يشهد على خروج التصورات العلمية الجديدة من رحم العلم الحديث نفسه، وتجري حالياً محاولات تحقيق الاتساق بين الجانبين.

تتبقى فقط الحاجة إلى تأييد ما نطرحه من إمكانية تحقيق الاتساق بين العلم الإسلامي القديم والتصورات العلمية الجديدة المعاصرة.

* * *

لذلك نعالج في هذا القسم قضية الاتساق بين النظرة العربية والعلم المعاصر. ولكن قبل أن نشرع في هذا العمل، سنقوم بدراسة قضيتي التأسيس العلمي وتحقيق الاتساق في عصر النهضة الأوروبية، باعتبارها تجربة عملية في هذا الخصوص. ومن دراسة هذه التجربة، سنقوم باستخلاص شروط الاتساق، على العموم، بين النظرة القائمة في المجتمع، أي مجتمع، والعلم في صورته المعاصرة لهذه لتجربة.

فنقوم في **الفصل العاشر** ببحث تجربة التأسيس العلمي والاتساق بين نظرة المجتمعات الأوروبية الوسيطة، والعلم المعاصر (في ذلك الوقت)، أي في المراحل الأولى للنهضة الأوروبية التي اصطلح على تسميتها بعصور الإصلاح ثم النهضة ثم التنوير. وفي نهاية الفصل، نستخلص الكيفية التي تمت بها عملية التأسيس وتحقيق الاتساق، ومن ثم استخلاص الشروط اللازم توفرها في أي عملية تأسيس علمي واتساق في أي مجتمع.

ثم بناء على هذه الشروط، نقوم في **الفصل الحادي عشر** بمعالجة هذه القضية على المستوى النظري؛ فنقوم بتحليل السمات الأساسية للتصورات العلمية الجديدة التي تم عرضها أعلاه، وبيان كيف تتسق هذه السمات مع العناصر الأساسية للنظرة العربية إلى العالم، كما عرضناها في القسمين الأول والثاني. ثم يلي ذلك بيان كيف تنطبق شروط التأسيس والاتساق التي تم استخلاصها أعلاه على ممارسة العلم في شقيه الطبيعي والإنساني في المجتمعات العربية، وفي إطار المجتمع العلمي الإنساني ككل. وفي **الفصل الثاني عشر** والأخير من هذا المؤلف، نقدم تطبيقاً لهذه الشروط بالنسبة إلى العلوم الطبيعية والإنسانية.

الفصل العاشر

التأسيس العلمي والاتساق في عصر النهضة الأوروبية

تصورنا المطروح في هذا العمل، والقائل إن تأسيس العلم في المجتمع مشروط بتحقيق الاتساق بين التصورات العلمية الجديدة المعاصرة، ونظرة المجتمع على العموم إلى العالم؛ ليس خاصاً بالمجتمعات أو الحضارة العربية ـ الإسلامية فقط، وإنما هو تصور يخص الإنسان بما هو إنسان.

ولتأكيد ذلك، ندرس بإيجاز في هذا الفصل الكيفية التي تم من خلالها تأسيس العلم الحديث في أوروبا في العصور الوسطى، ونبين بشكل لا يدع مجالاً للشك، ومن خلال نصوص واضحة مباشرة من الأدبيات الغربية نفسها، أن هذا لم يكن ممكناً دون العمل على تحقيق الاتساق بين النظرة الأوروبية في العصر الوسيط، والعلم الحديث الجديد آنذاك.

ونظراً إلى أهمية إثبات ذلك، سوف نعتمد بشكل أساسي على النصوص الغربية ذاتها؛ وذلك حتى يكون ظاهراً، بشكل واضح تماماً، أن ما نعرضه في هذا الفصل ليس تصوراتنا نحن، وإنما هو ما يقرره الغربيون أنفسهم؛ وإن لم يكن قد ألقي عليه الضوء بما يكفي في فكرنا العربي المعاصر.

ولسوف نقسم عملية التأسيس والاتساق في الفكر الغربي إلى مرحلتين أساسيتين:

المرحلة **الأولى** هي المرحلة التي بدأت مع الثلث الأخير من العصور الوسطى الأوروبية وأوائل عصر الإصلاح الديني، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين؛ وقد بدأت فيها عملية التأسيس العلمي انطلاقاً من الكنيسة نفسها، بما يشبه الانقسام ما بين محافظين وتقدميين. وفي هذه المرحلة، لم تتعد عملية التأسيس

مرحلة الدعوة إلى تبني الأسلوب العلمي بالمعنى العام والنظرة العلمية، بالمعنى العام أيضاً، للكون وللواقع.

أما المرحلة **الثانية**، فهي تلك الممتدة من عصر الإصلاح إلى عصر النهضة. وفي هذه المرحلة، قام بعض آباء الكنيسة وبعض الفلاسفة وبعض العلماء بعمليتي التأسيس العلمي وتحقيق الاتساق بالمعنى العلمي الدقيق للكلمة. وفي هذه المرحلة، تمت العمليات العلمية الحقيقية للتأسيس والاتساق، من خلال أعمال فلسفية وعلمية دقيقة.

ومن خلال دراسة هاتين المرحلتين، سوف نستخلص الشروط اللازمة لتحقيق الاتساق بين نظرة المجتمع والعلم، على العموم، حتى يمكن تطبيقها على قضيتنا الخاصة بالمجتمعات العربية.

أولاً: المحاولات الأولى للتأسيس العلمي

ليس هناك من شك في أن الانتباه إلى قيمة العلم، وأهمية العمل على تأسيس العلم في المجتمعات الأوروبية في العصر الوسيط، كان ناتجاً من الصدام مع الحضارة العربية الفتية آنذاك، في الحروب الصليبية من ناحية، وفي الحروب في الأندلس من ناحية ثانية. فمثلما نشهد نحن اليوم الآثار الظاهرة للاعتماد على العلم في المجتمعات الغربية المعاصرة، من تنظيم مجتمعي وقوة اقتصادية وعسكرية، مما ينبهنا إلى ضرورة الاعتماد على العلم، للخروج من أسر التبعية العسكرية والاقتصادية. كذلك شهد الأوروبيون في عصورهم الوسطى الآثار الظاهرة للاعتماد على العلم في المجتمعات العربية ـ الإسلامية في عصرها الزاهر، فانتبهوا إلى أهمية الاعتماد على العلم.

ولكن تأكيد مثل هذه الحقيقة الواضحة ليس قضيتنا الآن، لذلك سنعتمد على الأدبيات الغربية، رغم أنها تتجاهل تماماً هذا التأثر الواضح، وتناقش قضية ظهور الفكر العلمي الجديد، باعتباره نابعاً من فكر ذاتي ومستقل تماماً.

في المراجع والأدبيات الغربية، يذكر عادة روجر بيكون، وهو قسيس فرنسيسكاني باعتباره ـ مجازاً ـ أول العلماء أو أول من دافع عن العلم التجريبي بشكل قوي ومباشر، وتنبأ له بقيمته الكبرى بالنسبة إلى الإنسانية ككل. كما تذكر عادة الجهود التي بذلت في كاتدرائية شارتر في فرنسا، باعتبارها المؤسِسة الأولى للنظرة العلمية إلى العالم في الفكر الأوروبي.

لذلك نستعرض هنا النصوص المتعلقة بكل منهما في الأدبيات الغربية، ونسبقها باستعراض الصورة العامة للفكر في العصر الأوروبي الوسيط.

١ ـ النظرة العلمية للعصر الوسيط

يمتد العصر الأوروبي الوسيط ما بين سقوط الإمبراطورية الرومانية في القرنين الرابع والخامس للميلاد، وبدايات عصر النهضة حوالى القرن الرابع عشر للميلاد؛ أي حوالى ألف سنة. والصورة النمطية المشهورة عن هذه الفترة، هي أن الفكر في هذا العصر سيطر عليه الفكر الديني المسيحي «الكاثوليكي» من ناحية، والفكر الفلسفي الأرسطي من ناحية أخرى. وأن هذا الفكر قد تبلور في المدارس الكنسية التي سميت بالسكولائية. والشخصيتان المشهورتان اللتان تبلورت من خلالهما صورة هذا الفكر، هما القديس أوغسطين (ت ٤٣٠م) والقديس توما الإكويني (ت ١٢٧٣م).

ولكن الواقع هو أن الفكر الأوروبي الوسيط لم يمثل وحدة واحدة، وإنما هو قد مر بتحولات عدة أساسية خلال تلك الفترة. فقد تأثر أوغسطين بكتابات شيشرو، وبالأفلاطونية الجديدة، مثلما تأثر بالكتابات اليونانية القديمة؛ لذلك جاءت كتاباته معبرة عن فلسفة مثالية أخروية مسيحية. أما توما الإكويني، فقد تأثر بشكل أساسي بأرسطو كما هو معروف، وحاول أن يوفق بين الفكر المسيحي والعلم الأرسطي. ولكنه على الرغم من بدء تأثر أوروبا بالفكر العربي ـ الإسلامي، وتصوراته الواقعية؛ حارب الرشدية اللاتينية التي دعمت التصورات العلمية الجديدة.

ولكن إذا أردنا تلخيص موقف الفكر الوسيط من العلم، في الفترة التي صاحبت بدايات التأسيس العلمي في أوروبا، يمكننا الاعتماد على العمل الهام لتوماس غولدشتاين **المقدمات التاريخية للعلم الحديث**، حيث يذكر ما يلي:

«وبينما كانت المسيحية الأصلية تقدم الأمل في حياة أخرى، بتأكيد فرصة الخلاص لكل تابع للمسيح يصوغ حياته بحيث يعد نفسه للسماء؛ طالبت المسيحية «الغربية» الجديدة بالإنكار التام لعالم الحواس، مؤكدة أن الحياة في هذا العالم لا هي ذات مغزى أولي، ولا هي، بالمعنى الفلسفي، «واقعية» فعلاً.

وتبدو لنا العقلية الغربية التي نشأت من هذه البنية الدينية، وكأن كل خبرة أولية لم يجر إنكارها فحسب، بل جرى عكسها عن عمد. لكنها ربما كانت الأيديولوجيا الوحيدة التي يمكن للغرب أن يأمل عن طريقها في البقاء على قيد

الحياة، وقد برهنت على قوتها وحيويتها بأن حكمت العقل الغربي طوال نحو ألف عام.

بوضوح، لم يكن ثمة متسع للملاحظة العلمية داخل رؤية العالم الوسيطة، الترنسندنتالية هذه؛ ولم يكن حتى ممكناً قبول هذه النظرة المقلوبة بشكل غريب والحفاظ في الوقت نفسه على أي رؤية عقلانية للعالم الطبيعي؛ كان لا بد لها، في نهاية المطاف، من أن تقوم على أساس درجة معينة من الملاحظة التجريبية، كون العصر الوسيط مكوناً من الإيمان والخيال، مع استبصارات ميتافيزيقية عميقة في الغالب. وسوف ندعوه «لاواقعياً» (أو خارقاً [فائقاً للطبيعة])، حتى لو كان بالنسبة إلى العصور الوسطى زاخراً بالحياة ويمتلك واقعاً أسمى من خبرتنا اليومية العادية»[١].

وينقل عن القديس أوغسطين موقفه من العلم التجريبي كما يلي:

«حين يطرح سؤال: ماذا يجب أن نعتقد بشأن الدين؟ [كتب القديس أوغسطين]، فليس من الضروري أن نتقصى في طبيعة الأشياء، كما فعل من يدعوهم الإغريق باسم الطبيعيين (Physici)؛ كما يجب ألا ننزعج خشية أن كون المسيحي جاهلاً بقوة وعدد العناصر، حركة ونظام وكسوفات الأجرام السماوية، شكل السماوات، أنواع وطبيعة الحيوانات، والنباتات، والصخور، والينابيع والأنهار والجبال؛ جاهلاً بعلم الزمن والمسافات، بعلامات العواصف القادمة، وبألف شيء آخر، إما اكتشفها هؤلاء الفلاسفة، وإما يعتقدون أنهم اكتشفوها. . . يكفي المسيحي أن يؤمن بأن السبب الأوحد لكل الأشياء المخلوقة. . سماوية أكانت أم أرضية. . هو طيبة الخالق الإله الواحد الحق»[٢].

٢ ـ مدرسة شارتر

أ ـ يرى بعض المؤرخين أن بدايات التحول نحو التجريبية في الفكر الأوروبي الوسيط، كانت في مدرسة شارتر في فرنسا، في بدايات القرن الثاني عشر. ويعرض جون مارنبورن في **تاريخ روتلدج للفلسفة**، تصورات كل من

(١) توماس جولدشتاين، **المقدمات التاريخية للعلم الحديث من الإغريق القدماء إلى عصر النهضة**، ترجمة أحمد حسان عبد الواحد؛ تصدير إيزاك أسيموف، عالم المعرفة؛ ٢٩٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٣)، ص ٧٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٥.

ويليام الكونشي وتييري الشارتري، وكلاهما درس في مدرسة شارتر في فرنسا، باعتبارها تعبيراً عن التيار الأفلاطوني، من ناحية، وعن الميل إلى التحول إلى العلم الطبيعي، من ناحية أخرى. وهذا يتضح من المقتطف التالي:

«ويليام الكونشي كان. . . معلماً في باريس، والبعض قال إنه درس في شارتر، ودرس متأخراً عند الكونت ديوك في نورماندي. . أكثر الأفكار التي طرحها ويليام كانت علمية، أكثر منها فلسفية أو لاهوتية، محاورات طيماوس وماركوبيوس كان ينظر إليها كمصادر مهمة للعلم الطبيعي، وقد طور ويليام هذا الاهتمام بشكل مستقل في عمله فيلوسوفيا عام ١١٢٥، وحواره المتأخر *Dragmaticon* (ما بين عامي ١١٤٤ و١١٤٩). وكان ويليام ملتزماً بشكل حاسم ببحثه عن التفسيرات الطبيعية: لقد اتهم هؤلاء الذين يريدون أن يفسروا كل شيء بواسطة التدخل الإلهي بالجهل والغرور، وقال إنه قد كشف عن قدرة الإله بواسطة تفسيراته عن كيف يعمل الإله من خلال الطبيعة.

والأفلاطوني الثاني الرائد في منتصف القرن الثاني عشر. . . كان تييري البيرتوني المعروف أيضاً باسم تييري الشارتري، حيث كان مستشاراً في عقد الأربعينيات (١١٤٠ ـ ١١٥٠). . . شارك تييري ويليام الكونشي الميل نحو التفسير الطبيعي لما كان يوصف بواسطة معاصريهم بالتدخل المباشر للإله. ولكن تييري قدم أهم دراساته الفلسفية ـ وهذا هو ما يبين أفلاطونيته بشكل اكثر وضوحاً ـ من خلال تعليقاته على «*Boethius Theological Treatises*»[(٣)].

ب ـ أما توماس غولدشتاين، حيث كانت قضيته البحث عن نقطة البدء في التحول الغربي نحو العلم الحديث، فيطرح مدرسة شارتر باعتبارها المؤسسة التي «وضعت الأساس الفلسفي لصعود العلم الوسيط والحديث المبكر»، ويصف **عملية التحول** على النحو التالي:

«في شارتر خلال القرن الثاني عشر جرى لأول مرة منح دراسة العلم أولوية حاسمة على تدريس الفنون العقلية، ودعا الأساتذة إلى إصلاحات جسورة للتعليم العالي ككل. . .

وراء الاختراق الجغرافي لعصر النهضة، كان يقف العمل الرائد لثلاثة قرون.

---

(٣) John Marenbon, «The Twelfth Century,» in: John Marenbon, ed., *Medieval Philosophy*, Routledge History of Philosophy; v. 3 (London: Routledge, 2004), chap. 9, pp. 172-173.

كان يجب أن يتأسس العلم كمجال مشروع للدراسة المنهجية في العالم الغربي؛ وكان يجب تطوير أسس المنهج العلمي؛ وكان لا بد من الشروع في وضع كل الفكر العلمي الجديد على الأسس الصلبة للعلم القديم؛ وكان لا بد من إدراك قوانين الكون؛ ولو بطريقة مؤقتة، قبل أن يمكن استكشاف شكل الأرض بأي تفصيل أوضح. وكان العمل التمهيدي الهائل لعلم العصر الوسيط، أولى خطوات الغرب النشطة نحو غزو الطبيعة، قد استهل في مدرسة شارتر في القرن الثاني عشر»[٤].

ويصف غولدشتاين **عملية التأسيس** التي تمت في هذا الوقت وضرورتها، كما يصف بشكل صريح ومباشر كيف أن هذا العملية لا يمكن أن تتم إلا من خلال تحقيق الاتساق مع النظرة «الدينية» القائمة، وليس معاداتها؛ وهو ما يتضح مما يلي:

«وبديهي أن هذه الخلافات المبكرة تضمنت بذور الحرب التاريخية بين اللاهوت والعلم. . . لكن جذور ذلك النزاع التاريخي لم تكن عميقة بقدر ما قد تبدو. فما بدا بالنظر إلى الوراء بمنزلة انقسام ثنائي لا علاج له بين «العلم» و«الإيمان» (أو بين «العقل» و«الدين»)، بدا كمجرد نزاع بين طريقتين لفهم العالم الديني. ولم يكن هؤلاء النقاد المحافظون المبكرون لرؤية العالم العلمية الجديدة في الحقيقة أكثر من ذلك ـ أي محافظين، أناس عاجزين عن توفيق تفكيرهم مع استبصارات وأفكار جديدة، ممثلين نمطيين لبطء العقل الإنساني الذي لا مناص منه.

كذلك لم يخطر ببال أساتذة شارتر أن يفصلوا الكون الطبيعي عن عالم الرب. ففي رؤيتهم كانت قوانين الطبيعة، وإدراكات العقل ـ وكذلك إسهامات الفلاسفة القدماء في الفهم العلمي ـ كلها داخلة ضمن نطاق العالم الإلهي وتصميمه»[٥].

أما كيف تتم عملية التأسيس، فهي كما يبين لنا غولدشتاين، تتركز في هذه المرحلة في تقديم التصورات النظرية عن الطبيعة أو المبادئ العامة للنظرة الطبيعية، والقادرة على تحقيق الاتساق المطلوب؛ وهذا يظهر كما يلي:

«أي نوع من العلم إذن كان يجري غرسه في شارتر القرن الثاني عشر؟ . . . الخطوة الحاسمة التي جرى اتخاذها في شارتر هي صياغة «فلسفة طبيعية» ـ وضع المقدمات الفلسفية الأساسية التي يمكن عندها للعلم الغربي أن يتطور ويتفرع داخلها. فقبل أن يمكن الشروع في أي بحث صريح في الطبيعة (ومعه، تفتح

(٤) جولدشتاين، المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧.

العلوم المتخصصة)، كان لا بد من توضيح مقدمات أساسية معينة. وكان إسهام شارتر الرئيسي أنها فعلت ذلك على وجه الدقة. إلا أن التفكير في شارتر لم يكن يدور في أي حال حول البناءات المجردة. فما ألهم هؤلاء الرجال كان رؤية عينية تماماً للطبيعة، نظرة طازجة وحيوية للكون الطبيعي (أو كوزمولوجيا مختلفة، كما كان يمكن أن يدعوها علماء العصر الوسيط)، تاركين للمستقبل أن يملأ هذه الخطوط العريضة الكونية بالتفاصيل المناظرة الفلكية، والفيزيائية، والرياضية، والطبية، والبيولوجية، والكيميائية، والجيولوجية والجغرافية»[٦].

ويؤكد غولدشتاين تصوره القائل بأن التصورات العلمية الجديدة إنما ظهرت في اتساق مع التصورات الدينية القائمة:

«الحقيقة الثابتة هي أن العلم الحديث قد نما من الفكرة الوسيطة الحبيبة الإيمان بنظام كوني، من شعور ديني بالوحدة النهائية لكل حياة»[٧].

ثم يستعرض بإيجاز تصورات الشخصيتين الرئيسيتين اللتين أسهمتا بشكل أساسي في **ظهور هذه التصورات**، وهما ويليام الكونشي وتييري الشارتري، كما يلي:

«كذلك كان تييري (مع ويليام الكونشي) هو الذي أدخل بعض الأفكار الأفلاطونية والفيثاغورية الأساسية عن الكون إلى الغرب الوسيط ـ وفي المقام الأول، رؤية أساسية عن البنية المنظمة للكون، كتب لها أن تظل باقية كفكرة حيوية في الفكر الغربي، كمفهوم ملهم لعصر النهضة مثلما للثورة العلمية، كان تييري الشارتري هو الذي منح العلم الغربي إطاره المفهومي الأساسي من خلال تفسير ليبرالي للتعاليم المسيحية، تبعث فيه الحياة رؤية أفلاطونية للكون. . .

تميز نسق الطبيعة عند الكونشي بثلاثة ملامح: **أولاً**، بحقيقة أنها تمثل في الواقع نسقاً متسقاً؛ و**ثانياً**، بالمفهوم الدينامي الذي تقوم على أساسه؛ و**ثالثاً**، بإدراكه الفريد للاستقلال الذاتي الجوهري للطبيعة الذي، كما أدرك يجعلها في متناول الذهن العقلاني. . .

وبهذا المعنى، يكون ويليام الكونشي هو الذي أقام بشكل أساسي الإطار النظري للعلم الغربي، الذي أظهر في كل مرحلة من مراحل نموه ميلاً متميزاً لربط كل الملاحظات النوعية بنوع من السياق الكلي المتسق.

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ٩٤.

وكان اهتمام تييري منصباً أساساً على التوازن بين التقاليد الوسيطة والبحث العلمي الجديد... أما ويليام الكونشي، فخلق نسقاً إيجابياً للطبيعة... لم يعد هدفه تبرير دراسة الطبيعة من خلال حجة لاهوتية رهيفة (كما كان يفعل تييري)، بل إظهار أن الطبيعة تعمل بصورة متسقة، والرب يقوم بدور كل من «العلة الأولى»، والقوة المحركة وراء التطور ـ المبدأ النهائي للسببية والمصدر الدائم لكل حياة»[٨].

٣ ـ روجر بيكون

تظهر كتابات روجر بيكون في القرن الثالث عشر تركيزاً كبيراً على قيمة المعرفة التجريبية. وقد أعيد تفسير كتاباته في القرن العشرين، في ضوء التطورات المعاصرة لفلسفة العلم، ووضعه البعض في منزلة أول العلماء الأوروبيين[٩]. ولكنه في واقع الأمر، لم يكن من العلماء التجريبيين، وإنما انصب اهتمامه على أهمية المعرفة التجريبية كقيمة أساسية.

فقد انصبت اهتماماته في ما يخص العلم، بشكل أساسي، على مركزية الرياضيات في المعرفة العلمية، وعلى مركزية العلم الطبيعي بالنسبة إلى باقي العلوم، ثم بشكل غامض على قدرة العلم التجريبي على استغلال القدرات (السرية) الكامنة في الطبيعة. وبهذا فقد نافس العلم الطبيعي، عنده، التنجيم والسحر. وقد كانت بعض تصوراته عن العلم بمثابة تنبؤ بالحالة التي سيصل إليها العلم في المستقبل.

بخصوص ظهور التصورات العلمية في القرن الثالث عشر، يذكر ستيفن مارون في **تاريخ روتلدج للفلسفة** أن أفكار روجر بيكون لم تكن سوى امتداد للأفكار العلمية التي ظهرت تدريجياً في كتابات شخصيات سابقة أهمها غروسيتيست، ويعرض هذه التصورات كما يلي:

«بحلول العقد الثالث من القرن الثالث عشر، تظهر أول العلامات لميتافيزيقا جديدة. مع مثالية الأفلاطونية الجديدة، نرى الآن محاولات لوضع تأكيد أكبر للقيمة الوجودية للعالم المخلوق ولإنشاء بنية للواقع دون الرجوع إلى المصطلحات التي ترجع إلى الحضور الإلهي... مع وجود المنطق كعامل تحفيز، كان من الطبيعي أن

(٨) المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ١٠٠.

(٩) Brian Clegg, *The First Scientist: A Life of Roger Bacon* (New York: Carroll and Graf, 2004).

يكون أغلب هذا البرنامج مطروحاً في إطار المحاولات لتفسير المعرفة...

الشخصيتان اللتان روجتا للميتافيزيقا الجديدة، وكذلك دشنتا بشكل محير حملة مشايعة لأرسطو بهدف تأسيس معايير للمعرفة، كانا أساتذين أُنجزت أعمالهما المهمة ما بين عامي ١٢٢٠ و١٢٣٥ في مدارس اللاهوت والجامعات الجديدة، هما روبرت غروسيتيست (ت ١٢٥٣) ووليام الأوفريني (ت ١٢٤٩)»(١٠).

ثم يوضح كيف ظهرت وتطورت **أفكار بيكون** للاهتمام بالمعرفة العلمية:

«ولكن الشخصية التي أعادت إنتاج الجانب العلمي الذي نراه عند ويليام وغروسيتيست ـ أو ربما التي ضخمت خصوصياتهما بشكل درامي ـ كانت روجر بيكون (ت ١٢٩٢)...

كمثل غروسيتيست، الذي ربما حضر محاضراته عندما كان في أوكسفورد، وضع بيكون الرياضيات في الأساس بالنسبة إلى العلوم الطبيعية ـ ربما، حقاً، في العلم كله... بالنسبة إلى بيكون... فقط من خلال الرياضيات، «القسم والمفتاح» للمعرفة، يمكن للعلوم الأخرى أن تكتسب بيقين مطلق... [إضافة إلى] أن وصف الواقع الفيزيائي كان له قيمة أكبر بالنسبة إليه... اعتنق بيكون بحماسة رؤية غروسيتيست، مضيفاً إليها اليقين النظري الذي جعل تصورات بيكون العلمية بمثابة النموذج للتعريف بالمادة لمدة قرن ونصف»(١١).

أما بخصوص **تصوراته المنهجية** عن طبيعة المعرفة العلمية، فيقسمها إلى ثلاثة أقسام؛ طبقاً لما جاء في مؤلفات روجر بيكون:

«ولكن ما فعله بيكون بتعليقات غروسيتيست ووليام على التجربة أو الخبرة، التي هو معروف أكثر بها، قاد الكثيرين للنظر إليه على أنه السلف لسميه في القرن السابع عشر فرانسيس بيكون. في رؤية بيكون للأشياء هناك في الحقيقة علم تجريبي جزئي، هو الأكثر يقيناً في كل العلوم وهو الذي يضمن باقي العلوم. على الرغم من وحدته الواضحة، هذا العلم مكون من ثلاثة أجزاء، كل منها يؤدي دوراً مختلفاً ـ تميزاً أو احتراماً كما يسميها بيكون ـ وبالنسبة إلينا لفهم الكل

---

(١٠) Steven Marrone, «Metaphysics and Science in the Thirteenth Century: William of Auvergne, Robert Grosseteste and Roger Bacon,» in: Marenbon, ed., *Medieval Philosophy*, chap. 9, p. 204.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

يجب علينا أن نعرف أن هذه المكونات الثلاثة لا تتجه بدقة إلى الغاية نفسها. . .

طبقاً للدور الأول، العلم التجريبي يضمن بواسطة الخبرة النتائج الموضحة للعلوم الأخرى. . . بواسطة الميزة الثانية، العلم التجريبي يكشف الحقائق عن الموضوع المادي للعلوم الأخرى، التي لا يستطيع أي منها أن يثبت أو حتى يتجرأ أن يدعي اليقين. . . والميزة الثالثة للعلم التجريبي ما تزال أكثر خطورة، تجعل الأشياء المعروفة ليست فقط حلماً بالنسبة إلى مسار العلم في المستقبل. هي تتغلغل حتى النهاية إلى أسرار الطبيعة وتتعدى التنجيم المشروع، الذي يبدو أنه ينافسه، بواسطة التنبؤ الدقيق بالمستقبل وفعل أشياء أكثر إعجازاً بكثير. بشكل أساسي بسبب هذه الميزة يتقدم العلم التجريبي على كل العلوم الأخرى باعتبارها خادمة له، وهنا تتحقق قيمته العملية في أقصى مداها. . . إنها تفترض الاعتماد على قوة المعرفة، خاصة المعرفة العلمية، لتتحول إلى حملة لتغيير العالم. حقاً، القوة الدافعة خلف أكثر أعمال بيكون الأخيرة، هي رغبته في تمهيد الأسس المعرفية لإصلاح الحياة الإنسانية»[(١٢)].

من هذا الاستعراض الموجز لبدايات التأسيس العلمي في الفكر الأوروبي الوسيط، نجد أن الشخصيات التي لعبت الدور الأساسي في عملية التأسيس المبكرة هي شخصيات لاهوتية. وبحكم صفتها اللاهوتية، حاولت بصور مختلفة طرح تصورات علمية بالمعنى العام قادرة على تحقيق الاتساق مع النظرة الدينية السائدة في ذلك الوقت.

ثانياً: التأسيس والاتساق في عصر النهضة وبدايات الحداثة

تظهر بوضوح عملية التأسيس العلمي في المجتمعات الأوروبية في عصر النهضة في صورة حركة واسعة على كل المستويات، للتحول إلى النظرة العلمية الطبيعية إلى العالم. ويصف ديفيد كوبر هذه الفترة كما يلي:

«في عام ١٥٤٣، عام وفاته، نشر القس البولندي نيكولاس كوبرنيكوس فرضيته عن الأرض التي تدور حول نفسها، وتلف حول الشمس. خلال القرن التالي، حتى نشر ديكارت «التأملات» عام ١٦٤١، قدم جيلبرت النظرية المغناطيسية، أسس غاليليو قوانين السقوط الحر والقصور الذاتي، بين كبلر أن

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢١٩ ـ ٢٢١.

مسارات الكواكب بيضاوية الشكل، وكشف هارفي الدورة الدموية في الجسم. وكان بويل ونيوتن في الطريق للظهور، ولكن القائمة المذكورة تضمن لنا صحة الوصف بأن الجزء الأخير من فترة «الحداثة المبكرة» يمثل المرحلة التي شهدت ظهور العلم الحديث»[١٣].

وتاريخ ظهور العلم الحديث في عصر النهضة ثم الحداثة، معروف لكل دارسي تاريخ العلم وتاريخ الأفكار. ولكن ما يهمنا في هذا العمل، هو العلاقة بين ظهور العلم الحديث في المجتمعات الأوروبية، ونظرة هذه المجتمعات ذاتها إلى العالم. وبهذا الخصوص، يذكر ديفيد كوبر في سياق استعراضه لآراء فرانسيس بيكون عن أهمية العلم:

«شيء آخر نتعلمه من بيكون، إذا أخذ طبقاً لكلماته محل التساؤل، هو أن ظهور العلم لم يجلب معه الانفصال الفوري بين العلم والدين بعد قرون من المشاركة غير المتكافئة. أغلب العلماء الأوائل، مثل بويل ونيوتن بعدهم، كانوا متدينين أتقياء، وفسروا العجائب الميكانيكية في الطبيعة على أنها تعود في قيمتها إلى الفضل والتصميم الإلهي. ادعى بيكون [أيضاً] أن البحث العلمي سوف يؤكد وجود الإله، ويدعم تعقلنا للحقيقة الإلهية»[١٤].

ولكن في الوقت نفسه يبين كوبر أن النظرة العلمية كانت تبتعد تدريجياً عن النظرة الدينية المسيحية السائدة في ذلك العصر. وتمثل ذلك بشكل أساسي في البعد عن محاولة إيجاد دلائل علمية في الإنجيل، وفي البعد عن التفسير الغائي للظواهر العلمية، وإرجاعها إلى غايات إلهية معينة[١٥]. أي أن شرط الاتساق مع النظرة القائمة مرتبط فقط بمرحلة تأسيس العلم في المجتمع، أما في مرحلة استقراره فمساره يكون مستقلاً وطبقاً لشروطه الداخلية.

١ ـ الاتساق عند العلماء (بويل ونيوتن)

على مستوى العلماء، يبرز كل من بويل ونيوتن كأول وأهم العلماء الأوروبيين الذين عملوا على تأسيس العلم الحديث، سواء على مستوى تأسيس التصور

---

(١٣) David E. Cooper, *World Philosophies: An Historical Introduction* (Oxford: Blackwell, 1996), p. 233.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

العلمي وقوانينه العامة، أي الفلسفة الميكانيكية، أو على مستوى الممارسة العلمية. ولكن كما سنرى سنجد أن هذين العالمين المؤسسين للعلم الحديث كانا يقومان بعملية التأسيس هذه في ظل النظرة القائمة في المجتمع، أي النظرة المسيحية، وفي اتساق معها، وأنهما ربما لم يكونا لينجحا في مهمتهما في حال معارضتهما المباشرة لنظرة المجتمع.

يستعرض روجرز في **تاريخ روتلدج للفلسفة** محاولات كل من بويل ونيوتن، ويوضح الكيفية التي تمكن بها بويل من تحقيق تأثير كبير لفلسفته الميكانيكية كما يلي:

«تصور بويل عن خواص المادة كان جزءاً من التزام أوسع بالفلسفة الميكانيكية. في الوقت الذي بدأ فيه بويل نشر أعماله الخاصة، كان هناك العديد من التصورات المطروحة عن الفلسفة الميكانيكية والمعروفة جيداً. . . ولكن لم يكن أي منها، ولأسباب مختلفة، قادراً على إقناع القراء البريطانيين. . . كان عمل تشارلتون، دون شك، مؤثراً ولكنه ظهر في وقت صعود شخصية أكثر قوة بشكل كبير، هي بويل نفسه، وكان التصور الخاص بالفلسفة الميكانيكية الذي طرحه هو الذي أصبح التصور الأوسع قبولاً، ليس فقط لأن بويل كان معروفاً بأنه الفيلسوف الطبيعي الرائد بلا منافس، وهو موقع لم يصل إليه تشارلتون، ولكن أيضاً لأن مكانته الاجتماعية وتقواه الدينية لم يكونا أبداً محل شك، وهي أمور لها أهمية كبيرة لقبول تصور عن الطبيعة كان يمكن بسهولة أن ينظر إليه على أنه يقلب الأوضاع القائمة، الكنيسة والأخلاقيات»(١٦).

وانطلاقاً من مكانته هذه، يستبدل بويل فكرة الغائية بفكرة قوانين الحركة التي وضعت بواسطة خالق عالم، وهي فكرة دينية بطبيعة الحال:

وتخلص [بويل] كذلك من الالتزام الأرسطي بالعلة الغائية في الطبيعة وفي أحد كتبه بحث حر في فكرة الطبيعة المتقبلة لدى العامة، الذي يظل تحليلاً كلاسيكياً للمفهوم، يصبح قريباً من التخلص التام من أي اعتماد على فكرة الطبيعة لتفسير أي شيء. ولكن بدلاً من ذلك، يقول إنه يبدو واضحاً بشكل كافٍ أن أي فعل في الطبيعة، مهما كان، على الأقل حيث لا تتدخل الروح العاقلة، هو في

(١٦) G.A.J Rogers, «Science and British Philosophy: Boyle and Newton» in: Stuart Brown, ed., *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, Routledge History of Philosophy; 5 (London: Routledge, 2004), p. 41.

الواقع متأثر بالأسباب والفاعليات المادية، تفعل في عالم مكون مثل عالمنا، طبقاً لقوانين الحركة التي وضعت بواسطة خالق الأشياء العالم بكل شيء... تحت تأثير بويل خاصة، أصبحت الفلسفة الميكانيكية مقبولة بواسطة الباحثين المرتبطين بالجمعية الملكية البريطانية، كأكثر التصورات قبولاً للعالم الطبيعي»(١٧).

أما بخصوص نيوتن المعروف بأنه واضع القوانين الميكانيكية التي سيطرت على العلم التجريبي حتى أوائل القرن العشرين، فيوضح روجرز أن فلسفته الميكانيكية كانت مختلفة، حيث تتضمن مبدأ غير مادي يسمح بإنشاء علاقة بين المادة والإله:

«في عمله البصريات (Opticks)، حدد نيوتن المادة كما يلي:

«يبدو أنه من المحتمل بالنسبة إلي أن الله في البداية شكل المادة في صورة جسيمات صلبة، جامدة، غير نفاذة، ومتحركة، لها هذه الأحجام والأشكال، ولها هذه الصفات الأخرى، وبهذه النسبة إلى الفراغ لتفضي إلى النهاية التي من أجلها شكلها؛ وأن هذه الجسيمات الأولية هي أكثر صلابة من أي جسم مسامي مكون منها. هذه الجسيمات تتحرك، يستمر نيوتن، ليس فقط بواسطة الطريقة العادية للديناميكا التلامسية، التي تفيض من حركتها وقصورها الذاتي الطبيعي، ولكن أيضاً بواسطة «مبادئ فعل معينة» مثل تلك الخاصة بالجاذبية والقوى التي تولد التماسك في الأجسام الكبيرة. بهذه الطريقة يمكن لنا أن نرى أن نيوتن اعتنق، على الأقل في أواخر حياته، موقفاً مختلفاً عن هذا الخاص بالفلسفة الميكانيكية، إذا افترض بها الالتزام بالذرية الأبيقورية. كان موقفه بعيداً بمسافة كبيرة عن فلسفة هوبس المادية، القائلة إن الشيء الوحيد الموجود هو كتل من المادة، وإن السبب الوحيد للتغير هو الحركة. حقاً لم يكن يمكن لنيوتن أن يقبل وجهة نظر بويل أن، بإقصاء الإله والعقول، المبادئ الوحيدة للطبيعة هي المادة والحركة. على العكس بالنسبة إلى نيوتن، فللمبدأ غير المادي ـ الذي استبعدته الفلسفة الميكانيكية من الفيزياء بل وحتى من الخلق كله ـ في فكره الداخلي الأكثر تأملاً، دور مركزي في تصوره للأشياء»(١٨).

ثم يوضح روجرز أن الربط بين الفيزياء المادية والإله، عند نيوتن، كان ناتجاً من اعتقاده بأن «الفيزياء تتطلب المكان والزمان المطلقين، ووجود مكان

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٤.

وزمان مطلقين يتطلب الوجود غير المتناهي للإله»، وينقل عن نيوتن:

«في المقدمة العامة للطبعات المتأخرة لـ **برينسيبيا** يربط نيوتن بشكل صريح فيزياءه بإلهياته. الإله، يقول نيوتن، هو ملك هذا الخلق، ومن سيطرته الحقيقية ينتج أن الإله الحقيقي هو موجود حي عالم وقادر: ومن كمالاته الأخرى، أنه متعالٍ، أو الأكمل... حياته تصل من الأبدية إلى الأبدية، وهو موجود في كل مكان؛ وبوجوده الدائم وفي كل مكان، يخلق الزمان والمكان. وهكذا في نظر نيوتن، أن وجود الزمان والمكان المطلقين يترتب عليه وجود ألوهية لانهائية، وأن الفيزياء الجديدة، فيزياء نيوتن الجديدة، هي التي تتطلب المكان والزمان المطلقين لتفسير فكرة القوة المركزية»[١٩].

يظهر هنا بوضوح أن التصورات المؤسسة للفلسفة الميكانيكية عند بويل ونيوتن، التي لم تكن وحدها في الساحة، هي التي نجحت في تأسيس العلم الحديث في المجتمعات الأوروبية آنذاك. وأن السبب الأساسي لنجاح هذه التصورات هو نجاحها في تحقيق الاتساق بين هذه التصورات الجديدة والنظرة السائدة في المجتمع. وأن السبب في عدم نجاح التصورات الأخرى كان فشلها في تحقيق الاتساق المطلوب، وأنها كانت تتطلب تغييراً أساسياً في نظرة المجتمع، وهو أمر لم يكن ممكناً أن يتحقق بشكل تلقائي فوري.

٢ ـ الاتساق عند الفلاسفة (غاسندي ولايبنتز)

في ما يخص الفلاسفة، معروف أيضاً أن العديد منهم قد طرحوا تصورات طبيعية عن الكون، وكيف يمكن للإنسان فهم الطبيعة. ولكن الأكثر نجاحاً بين هؤلاء في ترويج تصوراتهم كان غاسندي ولايبنتز، وإن كان الثاني أكثر شهرة من الأول.

كان غاسندي (١٥٩٢ ـ ١٦٥٥) أستاذاً في اللاهوت، تلقى درجة الدكتوراه في اللاهوت من جامعة أفينيون عام ١٦١٦، ثم أصبح أستاذ كرسي في الفلسفة، ولكنه لم يشغله طويلاً حيث تحولت الجامعة إلى سيطرة الجيزويتيين، ولكنه ظل مشغولاً بالدراسات اللاهوتية والفلسفية والعلمية طوال حياته العملية.

ويحلل روجَرز في المرجع نفسه كيف عمل غاسندي بوعي على تحقيق

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٥.

الاتساق بين النظرة الميكانيكية والنظرة المسيحية، ويبين أنه لم يكن وحده في ذلك، فيقول:

«صاحب نشأة علوم الكوسمولوجيا والفيزياء الجديدة عودة للنظريات الذرية القديمة للمادة. مثل علوم الكوسمولوجيا والفيزياء الجديدة جاءت الذرية إلى المقدمة على حساب النظريات الأرسطية للمادة والمكان. كان أقوى المدافعين عن الذرية الجديدة، التي عدلت بشكل ملائم حتى تقلل التعارض مع الفكر الديني المسيحي السائد، هو بيار غاسندي كجزء من الهجوم المنظم ضد الأرسطية التقليدية أو الفلسفة السكولائية. وشارك العديد من المفكرين، قبل وبعد غاسندي، في الحملة لصالح الذرية أو شكل من أشكال النظرية الجسيمية المادية»[٢٠].

ثم يضيف:

«أحد عناصر القوة في دفاع غاسندي عن الذرية أنه رغم أن تصوره كان مرتبطاً بقوة بأبيقور، إلا أنه جادل من خلال اللاهوت المسيحي. لذا كان قادراً على نشر الفلسفة الذرية، التي كان ينظر إليها باستمرار على أنها مرتبطة بالإلحاد وبمذهب اللذة غير المقبول. في إنكلترا أمر مشابه تم إنجازه بواسطة الأفلاطونيين في كامبردج، خصوصاً رالف كودورث وهنري مور. قدم الأول عمله النظام العقلي الصحيح للعالم عام ١٦٧٨ والذي جادل فيه لصالح نظرية «أفلاطونية ـ مسيحية» ذرية؛ والثاني قدم في أبحاث كثيرة ومن داخل اللاهوت الأنكليكاني الأساس لقبول النظريات الذرية. بواسطة مثل هذه المجموعة القوية من العقول التي تتساءل عن الطبيعة أمكن المساعدة لتدعيم المناخ الذي أصبحت من خلاله النظريات الذرية المادية مقبولة»[٢١].

أما سوريل في **تاريخ روتلدج للفلسفة**، أيضاً، فيبين أن غاسندي لم يقدم أفكاره مباشرة، وإنما استخدم أبيقور لكي يعيد تفسيره؛ وذلك لهدفين، **الأول** هو استخدام أبيقور لطرح أفكاره لتبدو أفكاراً تقليدية وليست جديدة. و**الثاني** بغرض تحجيم نفوذ أرسطو وإظهاره بمثابة أحد التصورات الإغريقية، وليس التصور الوحيد:

«الكثير ممن روجوا للعلم الجديد وهاجموا الفلسفة القديمة، فعلوا هذا في

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٦.

كتب كانوا يعلمون أنها ستلاقي عداء من الكنيسة والسكولائيين. بواسطة اختياره في بعض كتبه الطريقة الأدبية للاسترجاع المتعمق لأحد السلطات القديمة مثل أبيقور، كان غاسندي يستخدم المناهج التي كان أساتذة الكنيسة يستخدمونها ليجعلوا أرسطو ملائماً للكنيسة. مرة أخرى، بواسطة التوسع في معالجة نقاد أبيقور، أعطى غاسندي الانطباع بأنه الشارح المحايد لكتابه المختار، على النقيض من المتملقين التابعين لأرسطو. ناقش غاسندي رؤى أبيقور في سياق التعارضات بين المدارس المختلفة للإغريق القدماء، بما فيها المشائية، وبهذا كان قادراً على استعادة صورة لأرسطو ومدرسته باعتبارها مجرد أحد أساليب التفكير ضمن أساليب أخرى خلال الفترة التي كانت فيها الفلسفة الإغريقية منقسمة إلى مذاهب، وحين لم يكن لأي مذهب معين سلطة خاصة»[٢٢].

ولم يكن الجهد المبذول لتحقيق الاتساق بين العلم الميكانيكي الحديث والنظرة المسيحية ـ الأرسطية، مقصوراً على آباء الكنيسة، وإنما كان موقفاً عاماً؛ وهو ما يبرزه نيكولاس جولي في **تاريخ روتلدج للفلسفة**، أيضاً، في سياق استعراضه لمحاولات لايبنتز في هذا الخصوص، فلاسفة آخرون في هذه الفترة حاولوا بطبيعة الحال، أيضاً، أن يبينوا أن العلم الجديد كان متوافقاً مع الفكر الديني الطبيعي (Natural Theology) عمد ديكارت، على سبيل المثال، إلى إيجاد مكان في فلسفته لهذه التوجهات الأرثوذكسية مثل الوجود الشخصي للإله وعدم فناء الروح. ولكن على النقيض من ديكارت، عمد لايبنتز أن يحافظ بقدر الإمكان على الإطار العام الأرسطي وأن يدمجه مع الأفكار العلمية الصاعدة»[٢٣].

ويظهر بوضوح الجهد النظري الذي قام به لايبنتز لتحقيق الاتساق بين العلم الجديد والنظرة الأوروبية «الأرسطية ـ المسيحية» إلى العالم القائمة في ذلك الوقت متمثلاً في تفصيلات فلسفته المعروفة في المونادات. فهو يجد مكاناً للإله في فلسفته كما يلي:

«والمونادات هي في الحقيقة منظمة تراتبياً. على قمة التراتبية يوجد الإله الذي يبدو أنه الموناد الأعلى؛ وفي قاعدة التراتب يوجد ما يسميه لايبنتز

(٢٢) T. Sorell, «Seventeenth-Century Materialism: Gassendi and Hobbes,» in: G. H. R. Parkinson, ed., *The Renaissance and 17th Century Rationalism*, Routledge History of Philosophy; 4 (London: Routledge 2003), chap.7, p. 226.

(٢٣) Nicholas Jolley, «Leibniz: Truth, Knowledge and Metaphysics,» in: Parkinson, Ibid., p. 353.

«المونادات المجردة»، التي توفر الأساس الميتافيزيقي للمادة الجامدة»[٢٤].

ثم في إطار الفلسفة نفسها، يقرر قدرة الإله على المعرفة المطلقة كما يلي:

«بمعنى آخر، القول إن جسماً معيناً هو في موضع معين في الفراغ، يتم في النهاية تحليله على أساس مقولات عن المونادات وخواصها. وهكذا من معرفة هذا الحالات الإدراكية للمونادات، يستطيع الله أن يقرأ كل الحقائق عن العلاقات المكانية للأجسام في العالم»[٢٥].

وإضافة إلى حرصه على تقرير القدرة الإلهية، فهو يحرص أيضاً على تقرير الوجود الروحي المستقل عن الجسم، بما يحفظ أحد المفاهيم الأساسية في النظرة المسيحية إلى العالم، كما يلي:

«وهكذا يستغل لايبنتز فلسفته عن التوافق المؤسس مسبقاً بالطريقة التالية. على الرغم مما يبدو من أن العقل والجسم يتفاعلان، الحقيقة الميتافيزيقية للمادة هي أن كلاً منهما يتبع ببساطة قوانينه الخاصة: الجسم يقوم بالفعل طبقاً للقوانين الميكانيكية، العقل يقوم بالفعل طبقاً للقوانين النفسية. في الحالة الأولى السببية هي سببية كافية، وفي الثانية غائية. وهكذا على سبيل المثال، عقلي وجسمي كانا مبرمجين بواسطة الإله أن، عندما أكوّن الإرادة لرفع قبعتي، يكون ذراعي جاهزاً لتنفيذ الحركة المطلوبة»[٢٦].

ثالثاً: شروط التأسيس والاتساق في العلم الأوروبي الحديث

يظهر بكل وضوح من الاستعراض الموجز للكيفية التي تأسس بها العلم الحديث في أوروبا، أن تحقيق الاتساق بين النظرة العلمية الجديدة، آنذاك (وهي النظرة الميكانيكية)، ونظرة المجتمعات الأوروبية، آنذاك، (وهي النظرة المسيحية ـ الأرسطية)، كان شرطاً جوهرياً لتحقيق عملية التأسيس. ورأينا في هذا الاستعراض الموجز، كيف أن الفلاسفة والعلماء الذين نجحوا في أن يؤسسوا هذا العلم الجديد، نجحوا، ليس من خلال مقولة التعارض بينه وبين التصورات القائمة، وإنما من خلال محاولة تحقيق الاتساق معها بطرق مختلفة.

كما إن الأسماء الكبيرة التي نجحت في الارتقاء إلى الصدارة في تاريخ

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٦٥.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٦٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.

العلم الغربي خلال مرحلة النشأة والتأسيس والاستقرار، كانت تلك الأسماء التي نجحت في تحقيق الاتساق بين العلم الجديد ونظرة المجتمع.

يقرر ذلك بشكل صريح ومباشر ومن خلال دراسة تفصيلية واسعة ستيفن غوكروجر في مؤلفه الحديث بعنوان **انبثاق ثقافة علمية ـ العلم وتشكيل الحداثة، ١٢١٠ ـ ١٦٨٥** (٢٠٠٦) الموضوع الذي بحثه غوكروجر كان كيفية ظهور العلم الحديث في أوروبا ونجاحه في التحول إلى ثقافة بديلة. لا تقف هذه الثقافة الجديدة في تقابل أو توازٍ مع الدين والفلسفة، وإنما قامت باستيعابهما كبديل منهما[٢٧]. أي أنه حسب، غوكروجر لم ينشأ العلم الحديث في أوروبا في ظل الاتساق مع النظرة السائدة، المسيحية الأرسطية، وإنما في تماهٍ معها، والتماهي هو الدرجة القصوى من الاتساق.

يدرس غوكروجر إذن ظهور العلم من زاوية كونه نشأ في البداية في ارتباط تام بالثقافة القائمة الدينية والفلسفية، أي المسيحية الأرسطية. ثم بشكل تدريجي شرع العلم في السيطرة على هذه الثقافة والحلول محلها، فأصبحت الثقافة الحداثية الجديدة ثقافة علمية. ويكشف غوكروجر أن تصوره هذا هو التصور النقيض للصورة الكلاسيكية المعروفة عن ظهور العلم الحديث، التي يسميها بصورة عصر التنوير، ويظهر ذلك من تقدمته لموضوعه في المقتطف التالي:

«على وجه الخصوص، لقد عملت على تجهيز الأرضية من خلال بيان أن الأسباب التي يتم تقديمها عادة لنجاح الثقافة العلمية في الغرب مع صعود الثورة العلمية ـ استخدامه للحوارات النقدية غير المتعصبة، قدرته على فصل نفسه عن الدين، فوائده التكنولوجية ـ هي خاطئة ولا تستطيع أن تفسر هذا النجاح. في الواقع، ما يميز الثورة العلمية، على النقيض من البرامج والثقافات العلمية السابقة، هي أنه كان مدفوعاً، عادة بشكل علني، بواسطة اعتبارات دينية: المسيحية وضعت جدول الأعمال للفلسفة الطبيعية من جوانب عدة ودفعته إلى الأمام بطريقة مختلفة تماماً عن أي ثقافة علمية أخرى. وأكثر من ذلك، عندما أصبح وضع الدين كمصدر للمعرفة عن العالم، وعن القيم المعرفية عموماً، مهدداً، لم يكن العلم هو الذي صنع هذا التهديد وإنما التاريخ»[٢٨].

---

(٢٧) Stephen Gaukroger, *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity, 1210-1685* (New York: Oxford University Press, 2006), pp. 11-12.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣.

ويرفض غوكروجر التصور المشهور عن نشأة العلم الحديث، خصوصاً دعوى استقلال العلم الحديث عن الدين، مبيناً إلى أي مدى كان العلم الحديث معتمداً على الدين:

«لنأخذ في الاعتبار دعوى استقلالية العلم أولاً، أي القول إن نجاح العلم الغربي يكمن، على الأقل جزئياً، في قدرته على أن يفصل نفسه عن الدين. صحيح بالتأكيد أن العلاقات بين الدين والفلسفة الطبيعية قد تغيرت بشكل جذري في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ولكن كما سنرى بقدر من التفصيل في الفصول التالية، هذه التغيرات ليست بأي حال منتظمة وأن الناتج لم يكن بأي حال ابتعاداً عن الدين، ولكنها بدلاً من ذلك مثلت من جوانب عديدة تحولاً نحوه. يجب أن نتذكر هنا أن القرنين السادس عشر والسابع عشر كانا أكثر القرون تمسكاً بالدين عرفتها أوروبا. . . الشعور الديني بين السكان المدنيين كان عميقاً وشديداً في العصر المبكر للحداثة، بمثل العمق والشدة لكل ثقافة رهبانية ـ ونقطة مهمة بالنسبة إلى اهتمامنا ـ هذا الشعور الديني كان دافعاً لجزء كبير من البحث في الفلسفة الطبيعية لفترة طويلة، تمتد حتى القرن التاسع عشر»[(٢٩)].

ويؤيد غوكروجر رؤيته هذه، بتحليلات مطولة لكل المراحل التمهيدية لظهور العلم الحديث، ابتداء من بداياته الأولى في القرن الثالث عشر، مروراً بمراحله المتتالية، حتى نضوجه مكتملاً في القرن السابع عشر. وليس موقف غوكروجر هذا موقفاً فردياً، وإنما هناك تيار كامل من الأبحاث التي ظهرت، بدءاً من الثلث الأخير من القرن العشرين، يؤيد بقوة مقولة نشوء العلم الحديث وتأسيسه في ارتباط واتساق وربما التماهي، كما يذهب غوكروجر، مع الثقافة الدينية السائدة»[(٣٠)].

بناء على ما سبق استعراضه من مقتطفات من تاريخ الفلسفة الغربية، وتاريخ العلم، بما في ذلك الدراسة التفصيلية الأخيرة لستيفن غوكروجر، يمكننا التقرير بثقة أن نشأة العلم الغربي لم تكن في ظل التعارض مع النظرة السائدة في أوروبا في هذا الوقت، أي المسيحية الأرسطية. ويمكننا التقرير، بثقة كذلك، أن تصورنا القائل بضرورة الاتساق بين العلم والنظرة إلى العالم، هو تصور مؤيد بقوة في

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٣٠) يقدم روبرت يونغ عرضاً شاملاً لهذه الابحاث في: Robert M. Young, «Science, Ideology and Donna Haraway,» *Science as Culture*, vol. 15, no. 3 (1992), pp. 7-46.

أدبيات تاريخ الفلسفة الغربية. في الواقع، إن الاتساق بين العلم الأوروبي الجديد، آنذاك، والنظرة المسيحية الأرسطية السائدة آنذاك أيضاً، كان قائماً بشكل مستمر طوال المرحلة التأسيسية لهذا العلم.

وبناء على هذه الحقيقة، يمكننا استخلاص شروط التأسيس والاتساق للعلم الأوروبي الحديث مع نظرة المجتمعات الأوروبية في طور التحول إلى الحداثة واختصارها في شروط ثلاثة: **أولاً**، إنشاء منهج عام للعلاقة بين العلم ونظرة المجتمع إلى العالم؛ **ثانياً**، المشاركة الإيجابية في صياغة المبادئ العامة للتصورات العلمية الجديدة؛ **ثالثاً**، المشاركة العلمية في صياغة النموذج العلمي الجديد للطبيعة.

١ ـ منهج العلاقة بين العلم والنظرة إلى العالم

كان الشرط الأول لنجاح عملية التأسيس العلمي في المجتمعات الأوروبية في بدايات عصر النهضة، هو إنشاء منهج للعلاقة بين العلم الجديد والنظرة إلى العالم التي كانت سائدة فيها. وليست قضيتنا هنا تحديداً إنشاء علاقة بين العلم والدين، وإنما قضيتنا هي المبدأ ذاته، وهو ضرورة إنشاء منهج عام يحقق الاتساق بين النظرة المجتمعية (وهنا كانت النظرة «مسيحية ـ أرسطية») من ناحية، والعلم، (وهنا كان العلم الميكانيكي الحديث) من ناحية أخرى.

وتظهر جلياً عملية إنشاء المنهج العام في المراحل المتتالية للتحول إلى النظرة الطبيعية. ففي **المرحلة الأولى** كان التركيز في هذا المنهج على التحول من مبدأ أن الوجود الطبيعي في ذاته ليس مهماً، لأننا نعتقد في وجود الله وفي حكمته من هذا الوجود (موقف القديس أوغسطين)، إلى مبدأ أن الطبيعة تعمل طبقاً لقوانين عامة وضعها الله فيها، وهذا هو موقف مدرسة شارتر، ويليام الكونشي وبيار الشارتري، وموقف غاسندي كذلك في ما بعد.

ثم في **المرحلة الثانية** كان التركيز في هذا المنهج على تأكيد الفصل بين الاعتقاد الديني والممارسة العلمية وقوانينها الثابتة، تحقيقاً لمبدأ الحتمية. وقد رأينا أن الاتساق بين الجانبين يتحقق من خلال الاعتقاد في أن هذه القوانين ليست سوى تعبير عن قدرة الإله. كما يتحقق من الاعتقاد في أن وجود هذه القوانين لا يلغي علمه، وأن الغايات التي تحققها هذه القوانين هي غايات إلهية. فأصبح ممكناً الفصل بين الجانبين على مستوى الممارسة والربط بينهما على مستوى الاعتقادات، وهذا هو موقف إسحق نيوتن.

وفي هذا السياق، تظهر قيمة الاعتماد على نموذج من التراث للمساعدة على قبول المجتمع للمنهج العلمي المطلوب تأسيسه. وقد رأينا كيف اعتمد غاسندي على النموذج الذري الأبيقوري حتى يؤسس النموذج الذري الميكانيكي الجديد، وليعارض من خلاله النموذج الأرسطي الذي يتعارض معه. وكان استخدامه هذا النموذج أحد العوامل الأساسية لنجاح النموذج الميكانيكي الجديد، ومن خلاله اتخذ غاسندي قيمته الأساسية في مرحلة التأسيس العلمي في الفكر الأوروبي الحديث.

وغني عن البيان أنه بعد ظهور الإلحاد في فكر الحداثة في القرن الثامن عشر، ظهرت التصورات المادية الحتمية الكاملة، كما نعرفها الآن، التي تتجاهل علاقة الإله بقوانين العلم باعتباره فرضية لا لزوم لها. ولكن هذا ليس له علاقة بقضيتنا محل البحث، حيث تتركز قضيتنا على مرحلة التأسيس، وتقول إنه لا يمكن تأسيس العلم في المجتمع دون تحقيق الاتساق مع النظرة القائمة في المجتمع.

ولكن إذا شئنا أن نعلق بشكل موجز، سنقول إن العلم الطبيعي كان قد تأسس بشكل كامل في القرن السابع عشر، كما يتفق كافة المختصين، أي قبل ظهور الإلحاد. لذلك يمكن القول بثقة إن التحول إلى العلم الحديث لم يكن مشروطاً بمعارضة التصورات القائمة، وإنه أمكن فعلاً تحقيق الاتساق معها. وإن النظرة المادية الإلحادية ليست جزءاً من المعرفة العلمية، وإنما هي مضافة إليها. ففي واقع الأمر، العلم صامت بالنسبة إلى قضية الوجود فوق المادي. والعلم الحتمي الميكانيكي على وجه الخصوص لا يشترط سوى الإقرار بعدم وجود أية قوى فوق طبيعية لأن العالم يسير بشكل حتمي ميكانيكي. وهو الأمر الذي أمكن تحقيقه في فكر النهضة من خلال القول إن القوانين إنما هي تعبير عن وجود الإله.

فالشرط الأول لنجاح عملية التأسيس العلمي، في أي مجتمع ولأي تصورات علمية، هو ضرورة إنشاء منهج للعلاقة بين النظرة القائمة في المجتمع، والتصورات العلمية الجديدة التي يراد تأسيسها في المجتمع. ويتطلب ذلك التعامل مع قضايا علمية دقيقة ترتبط بطبيعة العلم وطبيعة النظرة إلى العالم الخاصة بذلك المجتمع.

٢ ـ المشاركة الإيجابية في المشكلات العلمية

ليست عملية التأسيس العلمي عملية مجانية، فليس يكفي أن نقول إن العلم ضروري بالنسبة إلى المجتمع، وإن هذا العلم يقبل الاتساق مع النظرة القائمة في المجتمع. فلو اكتفى الفكر الغربي الوسيط في مراحله الأخيرة بذلك، لكانت، على

الأرجح، عملية التأسيس العلمي قد فشلت وبقيت هذه المجتمعات في إطار النظرة المسيحية الأرسطية.

ولكن ما حدث هو أن مقولتي إمكانية تحقيق الاتساق بين الجانبين، وأهمية الاعتماد على العلم التجريبي، تبعتهما محاولات مستمرة للتعامل مع المشكلات والمبادئ العلمية، انطلاقاً من هذه المقولة. فظهر مفهوم القوانين الطبيعية بشكل تدريجي، وبصياغات مبدئية متعددة، كمحاولات نظرية علمية لتحقيق هاتين المقولتين.

وتلا تلك التصورات العمومية عن مفهوم القوانين، محاولات أخرى للتعامل الجدي مع المشكلات العلمية القائمة في المجتمع في ذلك الوقت. فظهر الاهتمام بالرياضيات باعتبارها الأداة الأساسية في العلم الحديث. وظهرت محاولات استخدام المعارف العلمية الجديدة في المشكلات العلمية الواقعية. فبدأ تطور علم الخرائط والجغرافيا، والاهتمام بتطوير مناهج الجامعات للاهتمام بالمشكلات العلمية الواقعية، وبدأ الاهتمام بالتكنولوجيا، فظهرت الطباعة وتوسعت، كما ظهر الاهتمام بتفسير حركة الأرض والكواكب. . . إلخ من الظواهر العلمية.

فالتعامل المباشر مع المشكلات العلمية في الواقع، كان جزءاً أساسياً من عمليتي التأسيس والاتساق. في ظل التصورات النظرية عن إمكانية تحقيق الاتساق بين النظرة القائمة والعلم مثلت عمليات الممارسة والكشف العلمي، وبواسطة علماء أكثرهم كان من رجال الدين أو من المتدينين، دليلاً عملياً على تحقيق الاتساق، وفي الوقت نفسه، حافزاً نحو جعل هذا الاتساق جزءاً من الواقع المعيش، وليس مجرد تصورات نظرية.

فالشرط الثاني إذن بالنسبة إلى عمليتي التأسيس والاتساق هو التعامل الإيجابي مع المشكلات العلمية، من خلال التصورات المجردة لعملية الاتساق التي تم إنشاؤها. والتعامل الإيجابي معناه في الحقيقة هو المشاركة في البحث العلمي الإنساني المعاصر، وليس الاعتماد على نظرة الذات وفصلها عن التقدم العلمي العالمي. وقد رأينا أن الفكر العلمي الأوروبي الوليد لم ينفصل عن الفكر العلمي الإنساني الذي كانت غالبيته إسلامية في ذلك الوقت. فظلت مؤلفات ابن سينا والرازي وابن النفيس العلمية في الطب تدرس في معاهد أوروبا حتى القرن السابع عشر، كما ظلت كافة جوانب العلم العربي في الفلك والرياضيات والبصريات تدرس في أوروبا حتى تفوقت عليها هذه الأخيرة.

٣ ـ المشاركة في صياغة النموذج العلمي

كما ذكرنا سابقاً، يمثل النموذج العلمي والقوانين العلمية الناشئة عنه، تجسيداً لصورة العلم في مرحلة معينة. لذلك لا يكون للمبادئ العلمية المستقر عليها من معنى إذا لم تتحول إلى نموذج علمي محدد وتنتج منها قوانين علمية معينة.

وخلال عملية التأسيس العلمي في أوروبا، في مرحلة الانتقال من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، كان النموذج العلمي السائد هو النموذج الأرسطي بمقولاته المعروفة. وكانت الطبيعة مكونة من الأخلاط الأربعة الهواء والماء والتراب والنار. وعلى الرغم من تقدم العلم العربي في ذلك الوقت، إلا أن هذا النموذج لم يطرأ عليه تغييرات جوهرية، وظلت التغييرات التي أضافها العرب محدودة في مجالات معينة. ولكن مع الظهور التدريجي للحتمية الميكانيكية في الفكر الأوروبي ظهر تدريجياً النموذج الجديد للطبيعة.

وقد تمثل هذا النموذج في ما نعرفه الآن بالنموذج الذري الميكانيكي. ولكنه في ذلك الوقت ظل لمدة قرون بمثابة محاولات فلسفية لها صور وأشكال مختلفة تحاول أن تعبر جميعاً عن الصورة النموذجية لمعنى أن تكون الطبيعة مادية وحتمية لا تخضع سوى لقانون السببية. وقد رأينا أعلاه أنه قد ظهرت صور متعددة كنموذج علمي للطبيعة حتى استقرت على النموذج الذي طرحه إسحق نيوتن، الذي لم يستمر سوى قرنين أو أقل.

والمقصود هنا هو أنه لم يكن هناك معنى لتأسيس العلم في المجتمعات الأوروبية دون محاولة اختزال المبادئ العامة والتصورات المختلفة في نموذج بسيط نسبياً. فكما إن التأسيس كان مرتبطاً بالاتفاق على مبادئ عامة متسقة مع النظرة المجتمعية، فإنه كان بالمثل مرتبطاً بمحاولات إنجاز نموذج محدد للطبيعة تتبلور من خلاله هذه المبادئ. وفي حالة الفكر الأوروبي الحديث لم يكن النموذج الأنسب قائماً في الفكر المعاصر وقتها، وإنما كان مطروحاً باعتباره تصوراً فلسفياً في الفكر اليوناني القديم؛ وهو النظرية الذرية.

أما إذا أخذنا القضية على عمومها، فقد كان من الممكن أن تكون النظرية الذرية مطروحة في الفكر المعاصر لذلك الوقت نفسه، سواء عند المسلمين أو الصينيين مثلاً، فتكون مسؤولية الأوروبيين متمثلة في المشاركة في تحسين صياغة هذا النموذج، بدلاً من محاولة صياغته من البدء. والمعنى المقصود هو أنه ليس

ضرورياً إنشاء نموذج جديد بشكل كامل، كما كانت الحال في التجربة الأوروبية، حتى يمكن القول بتحقيق الاتساق بين النظرة القائمة في المجتمع، والعلم الجديد؛ فهذا ليس سوى حالة خاصة. وإنما المطلوب في كل الأحول هو المشاركة في صياغة النموذج الجديد في ضوء النظرة القائمة في المجتمع.

وإذا كان النموذج القائم، بالمصادفة البحتة، متسقاً مع النظرة القائمة في المجتمع، فلا حاجة إذن إلى إعادة إنشائه. وسوف تكون المهمة هنا مجرد العمل على بيان هذا الاتساق وتحقيقه بالعمل في أرض الواقع. فالشرط اللازم هو أن يكون النموذج متسقاً مع النظرة القائمة في المجتمع. فإذا لم يكن النموذج الموجود متسقاً معها، نعمل على تحقيق هذا الاتساق. وإذا لم يكن النموذج الجديد المرتبط بالعلم الجديد موجوداً أصلاً، نعمل على صياغته. أما إذا موجوداً ومحققاً للاتساق المطلوب، فلا حاجة إلى العمل على صياغة النموذج، ويبقى فقط إبراز هذا الاتساق.

ومن المهم هنا بيان أن الأمر الواقع طوال تاريخ العلم، هو أن النموذج العلمي وإن كان يتخذ صورة عامة محددة، إلا أنه في الواقع يتغير وتتغير صياغته بشكل مستمر. فلا يمكن القول مثلاً إن النموذج الأرسطي القديم للطبيعة كان مطابقاً للنموذج الذي عمل عليه العرب. كما إن النموذج الميكانيكي في أوروبا ذاتها ظل متغيراً في صياغته منذ بدايات التصورات الأولى بخصوصه حتى نهاية القرن العشرين؛ والمكان هنا لا يتسع لاستعراض هذه التغيرات المتوالية.

والنتيجة هي أن عملية صياغة النموذج العلمي هي عملية مستمرة، وكلما تقدم العلم، تغيرت صياغة النموذج، حتى ولو كان الإطار العام والمبادئ العامة له ثابتة. ولذلك سيظل العمل على صياغة النموذج العلمي شرطاً لتحقيق الاتساق قائماً في كل الأحول، سواء كان النموذج المطلوب موجوداً مسبقاً أو كان غير موجود ويحتاج إلى إنشائه من العدم كما كانت الحال في الفكر الأوروبي الوسيط والحديث.

الفصل الحادي عشر

شروط الاتساق والتأسيس في النظرة العربية

يظهر بوضوح من التحليل الذي قدمناه في الفصل التاسع للسمات العامة للتصورات العلمية الجديدة، أن هذا الفكر يقبل الاتساق بينه وبين النظرة العربية الإسلامية. فالسمات الأساسية التي تميز النموذج الجديد والتي أوجزناها في ذلك الفصل، وهي اللاحتمية وحدود العقل والنظرة الكلية؛ لا تتناقض مع العناصر الأساسية للنظرة العربية المعاصرة التي طرحناها في الفصلين الثاني والثالث. وهذا الاستنتاج يتفق مع تصوراتنا المطروحة في هذا العمل بخصوص تاريخية العلم ونظرتنا التطورية إليه.

أولاً: الاتساق بين النظرة العربية والعلم

في ما يلي نقدم تحليلاً موجزاً، يبين بشكل أكثر وضوحاً قابلية الاتساق بين الجانبين.

١ ـ الاتساق في مفهوم اللاحتمية

مفهوم اللاحتمية، كما أوضحنا في تحليلنا أعلاه، هو مفهوم يعبر عن نقض الحتمية الصارمة في كافة صورها، ولكنه مع ذلك ليس مفهوماً واضحاً ولا محدداً في الفكر العلمي الإنساني حتى الآن. فالمعنى المنطقي المباشر لنقيض الحتمية هو الحرية، ولكن هذا المعنى ليس إلا واحداً من معانٍ عدة تنسب حالياً إلى هذا المفهوم. ولن يكون ممكناً تحديد المعنى الصحيح للاحتمية في الفكر العلمي الإنساني المعاصر، إلا بعد وصول النموذج العلمي الجديد، الذي هو بمثابة مشروع مستقبلي الآن، إلى مرحلة التشكل الكامل.

فاللاحتمية تفهم من قبل أنصار تجديد وتصحيح النموذج الميكانيكي على أنها مجرد تعبير عن الحتمية الإحصائية. كما تفهم من قبل من يرفضون النموذج الميكانيكي ويدعون إلى استبداله بنموذج علمي بديل بمعانٍ عدة أغلبها معانٍ فلسفية تعبر على العموم عن أن العالم لا يخضع، من حيث المبدأ، للعلاقة الحتمية السببية المباشرة.

في **فلسفة العلم من الألف إلى الياء**، وهو مؤلف حديث (عام ٢٠٠٧) يطرح ستاتيس بسيلوس تعريف الحتمية (ومن ثم اللاحتمية) كما يلي:

«الحتمية هي، بديهياً، القول إن الماضي، بشكل فريد، يحدد المستقبل. وصف لابلاس الحتمية بأنها التنبؤ طبقاً للقانون العلمي. . . بالتحرر من فكرة التنبؤ المعرفية، الحتمية تعتبر فرضية بخصوص السببية الكونية: كل حدث له شروط كافية بشكل تام (أي شروط كافية تتفق مع قوانين الكون). الحتمية، إذن، تنكر وجود المصادفة الموضوعية في العالم: كل الأحداث محددة الوقوع باحتمال إما صفر أو واحد. والحديث عن المصادفات مسموح به، ولكن فقط في حدود التعبير عن جهلنا بالقوانين الكونية و/أو بالشروط الابتدائية. رفض الحتمية [أي اللاحتمية] لا يتضمن بواقع الحال رفض العلاقات السببية بين الأحداث، حيث يمكن أن توجد سببية احتمالية (أو إحصائية). من المفترض أن الحتمية غير سارية في الفيزياء غير الكلاسيكية، ولكنها تواجه مشكلات في الفيزيائية الكلاسيكية أيضاً، حيث التصور اللابلاسي لا يقبل التطبيق سوى على الأنظمة المغلقة فقط»[١].

ولأن هذا المؤلف صادر عن دار نشر جامعية عالمية، ولأنه مؤلف حديث، يمكننا القول إن هذا المقتطف يعبر عن الموقف الحالي لمفهوم الحتمية/اللاحتمية في التيار الرئيسي للفكر العلمي المعاصر. ويظهر بوضوح أن هذا التعريف لا يقدم تعريفاً إيجابياً للاحتمية، وإنما يكتفي بتأكيد وجود علاقات سببية بين الأحداث، أما كيف تكون هذه العلاقات فهي «يمكن» أن تكون احتمالية إحصائية. والحتمية غير سارية في الفيزياء غير الكلاسيكية (أي الكوانتية) ولا في الأنظمة غير المغلقة (أي الأنظمة الكاوسية أو المعقدة). فالحتمية غير موجودة في المستوى دون الذري

(١) Stathis Psillos, *Philosophy of Science A-Z* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), p. 67.

(الكوانتي) ولا في المستويات الكيميائية والعضوية والحيوية والعقلية (لأنها أنظمة غير مغلقة)، كما إنها غير موجودة في الأنظمة الفيزيائية الكاوسية نفسها. أما البديل للحتمية في كل هذه الأنظمة، أي اللاحتمية، فهو غير محدد.

عدم التحديد الخاص بنقض الحتمية معناه أن الفكر العلمي الإنساني الحالي منفتح أمام تصورات عديدة كبديل من الحتمية. والشرط العلمي اللازم لقبول أي من هذه التصورات هو شرط الطبيعية، أن يكون المفهوم البديل قادراً على تفسير الطبيعة ضمن قوانينها الذاتية دون إدخال أي عنصر غير (أو فوق) طبيعي. والبديل العلمي للحتمية هو «الاحتمالية»، ولكن من الناحية الوجودية مفهوم «الاحتمالية» يحتاج إلى تفسير؛ وتفسير الاحتمالية يقبل الاختلاف بحسب النظرة إلى العالم، في إطار مفهوم الطبيعية المشار إليه أعلاه.

هذه الصورة التي تقبل التعدد في وجهات النظر لمفهوم «اللاحتمية»، في حدود مفهوم الطبيعية، تؤدي تلقائياً إلى إمكانية المشاركة في صياغة هذا المفهوم وتفسيره من خلال نظرات مختلفة إلى العالم. وقد تم تفسير اللاحتمية فعلاً في إطار نظرات مختلفة إلى العالم، منها النظرة المادية، ومنها النظرة المثالية، ومنها النظرة الدينية. ولذلك هذا المفهوم يؤدي بشكل مباشر إلى إمكانية تحقيق الاتساق بين العلم في تصوراته المعاصرة، ونظرات عديدة إلى العالم. ومن ضمن هذه النظرات العديدة إلى العالم، التي يمكن أن يكون تفسير اللاحتمية معبراً عن الاتساق بينها وبين العلم، النظرة العربية ـ الإسلامية المعاصرة.

فقد رأينا أعلاه أن العلم العربي ـ الإسلامي هو علم ظني احتمالي. والاحتمالية هنا، أي في العلم الإسلامي، هي احتمالية سيكولوجية وليست احتمالية موضوعية أو إحصائية. وهذا ناتج بطبيعة الحال من النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم، التي تضع حدوداً لقدرة الإنسان على المعرفة من حيث المبدأ، وتترك مساحة من عدم التأكد بالنسبة إلى المستقبل. فمفهوم الاحتمالية هنا ناتج من تصور مسبق عن العالم وعن نظرة محددة إلى العالم. وذلك في مقابل مفهوم الاحتمالية في الفكر العلمي المعاصر، الناتج من الكشف العلمي عن الطبيعة ذاتها، وليس من موقف عقلي أو سيكولوجي مسبق بخصوصها. وعلى الرغم من هذا الفرق الأساسي، إلا أنه من الواضح أن النظرة الاحتمالية في الجانبين تمثل عنصراً مشتركاً يسمح بتحقيق الاتساق بينهما.

والاتساق بين مفهوم اللاحتمية العلمي المعاصر والنظرة العربية ـ الإسلامية

المعاصرة ليس تلقائياً ولا مجانياً. فحتى يتحقق هذا الاتساق، يجب أن يقوم المتخصصون من العرب والمسلمون، بالمشاركة في الفكر العلمي المعاصر، بإنتاج أبحاث في فلسفة العلم تطرح وتصيغ تصورات للاحتمية تحقق الاتساق المطلوب. وهذا الأمر في الحقيقة، من الناحية العلمية، ليس يسيراً ولكنه في الوقت ذاته ليس مستحيلاً. فالتصورات المبدئية التي يمكن أن تحقق مثل هذا الاتساق، موجودة فعلاً في الفكر العلمي المعاصر، واستعراضها يخرج عن نطاق هذا العمل.

والشرط اللازم لطرح تصور علمي صحيح للاحتمية، هو أن يكون ذلك في إطار طرح نموذج علمي جديد بديل غير ميكانيكي. فطرح التصورات المبدئية أمر، وطرح صياغة علمية متكاملة في إطار نموذج جديد متكامل للوجود يحل محل النموذج الميكانيكي المنقضي أمر آخر تماماً.

أي أن مفهوم اللاحتمية الذي يمثل إحدى السمات الأساسية للتصورات العلمية الجديدة المعاصرة هو مفهوم يقبل، من حيث المبدأ، الاتساق مع النظرة العربية ـ الإسلامية المعاصرة. ولكن هذا الاتساق لن يتحقق في أرض الواقع إلا من خلال المشاركة العلمية الإيجابية الفاعلة في الفكر العلمي الإنساني المعاصر في صياغة النموذج العلمي الجديد البديل للنموذج الميكانيكي الذي يمر بمرحلة الأفول النهائي.

٢ ـ الاتساق في مفهوم حدود العقل

سبق أن أوضحنا في سياق عرضنا لملامح التصورات العلمية الجديدة التي تحل بشكل تدريجي محل النموذج الميكانيكي المنقضي، أن العلم قد أثبت بصور متعددة أن العالم أكثر تعقيداً من أن يدركه الإنسان؛ وذلك سواء على مستوى مكونات الذرة التي فاقت في تعقيدها كل النظريات الفيزيائية المعاصرة، أو على مستوى العالم الطبيعي كما في علم الفلك والأنظمة الكاوسية، أو على المستوى الحيوي أو المستوى الإنساني.

في التصورات الكلاسيكية، طبقاً للنموذج الميكانيكي، العالم هو عالم خطي (Linear)، وبالتالي يقبل التنبؤ بالمستقبل بشكل كامل. وبمعنى من المعاني يعتبر المستقبل حاضراً بالنسبة إلى الإنسانية. ذلك أنه إذا كانت القوانين الميكانيكية تحكم كل شيء في الكون، فسوف يكون ممكناً من حيث المبدأ معرفة كل شيء في

المستقبل بواسطة استخدام هذه القوانين. ويوجز ذلك لابلاس في مقولته المشهورة في **مقالة فلسفية في الاحتمالات**[٢]:

«يمكننا أن ننظر إلى الحالة الراهنة للكون، كنتيجة لماضيه وكسبب لمستقبله. العقل الذي يستطيع في لحظة محددة أن يعرف كل القوى التي تضع الطبيعة في حالة حركة، وكل المواضع لكل الأشياء التي تتكون منها الطبيعة، إذا كان هذا العقل كذلك له قدرة كبيرة كافية لتحليل كل هذه البيانات، سوف يضع في معادلة واحدة كل الحركات لأكبر الأجسام وأصغرها في الكون: بالنسبة إلى مثل هذا العقل لا شيء يمكن أن يكون غير مؤكد، والمستقبل مثل الماضي سوف يكون حاضراً أمام عينيه».

ولكن مع ظهور النظريات العلمية الجديدة في القرن العشرين، بدءاً بالنظرية النسبية، مروراً بميكانيكا الكوانتم، وانتهاء بنظريات التعقد؛ ظهر جلياً أن ظواهر الطبيعة في غالبيتها العظمى ليست خطية، وإنما معقدة. وبالتالي، أصبح مفهوم قدرة العقل على معرفة المستقبل، ولو من حيث المبدأ، مفهوماً غير واقعي؛ وأصبح من المسلم به أن العالم أكثر تعقيداً من قدرة العقل الإنساني على إدراكه.

في المقابل، تطرح النظرة المعرفية العربية ـ الإسلامية تصوراً مختلفاً للقضية نفسها، وهي محدودية قدرة الإنسان على إدراك العالم بشكل كامل. ففي هذه النظرة تنبع هذه المحدودية من مصدر آخر هو الاعتقاد بوجود خالق للكون له قدرة غير نهائية على المعرفة، وأن هذه القدرة اللانهائية مقصورة على الخالق وحده. وبالتالي فإن العقل الإنساني من حيث المبدأ قاصر عن معرفة الكون بشكل كامل.

أي أنه كما أن المفهوم اللاحتمي الاحتمالي للطبيعة في الفكر الإسلامي ليس نابعاً من الطبيعة ذاتها، وإنما من تصور عقلي مسبق ناتج من نظرته إلى العالم، كذلك فإن مفهوم حدود العقل ينبع من تصور مسبق وليس من البحث في الطبيعة ذاتها. ومثلما كان المفهوم اللاحتمي المشترك، رغم اختلاف مصدره، مؤدياً إلى إمكانية تحقيق الاتساق بين النظرتين، كذلك يكون المفهوم المشترك

(٢) Pierre Simon Laplace: *Essai Philosophique sur les probabilités*, Cambridge Library Collection-Mathematics (Paris: V. Courcier, 1820), and *A Philosophical Essay on Probabilities*, translated by F.W. Truscott and F.L. Emory (New York: Dover, 1951).

لحدود قدرة العقل الإنساني، رغم اختلاف المصدر، مؤدياً إلى إمكانية تحقيق الاتساق بين النظرتين.

٣ ـ الاتساق في النظرة الكلية إلى العالم

النظرة الكلية هي النقيض للنظرة الردية. فإذا كانت النظرة الردية التي ترد كل الوجود إلى الذرات المادية المصمتة تمثل أحد أركان النظرة الميكانيكية، فإن النظرة الكلية التي تعترف بالاستقلالية لكل مستوى من مستويات الوجود، تمثل أحد العناصر الأساسية في التصورات العلمية الجديدة. ويلخص جون دوبريه مشكلات الردية والتحول الحالي إلى النظرة الكلية لمستويات الوجود في المقتطف التالي:

«في فلسفة العلم الحديثة، تستخدم «الردية» بشكل أكثر تحديداً لتشير إلى فرضية أن كل الحقائق العلمية يجب أن يتم تفسيرها في النهاية، من حيث المبدأ على الأقل، بواسطة الرجوع إلى القوانين الأساسية التي تحكم سلوك الجسيمات الميكروفيزيائية (دون الذرية)... هناك دافعان رئيسيان يمكن وصفهما لمثل هذا التصور الردي: الأول هو القول إن تاريخ العلم في الواقع يعطينا أمثلة عن حالات من الردية ضمن الإنجازات العلمية الكبرى؛ الثاني، هو الالتزام بأن الردية ترتكز على حجة فلسفية سابقة على التجربة...

الأرضية الأولى أصبحت أكثر إشكالية مع ظهور أعمال كثيرة حديثة في تاريخ وفلسفة العلم. حتى الحالات النموذجية للردية، مثل الديناميكا الحرارية والميكانيكا الإحصائية أصبحت أكثر تعقيداً بكثير مما كنا نظن سابقاً. أعمال كثيرة عن العلاقة بين الوراثة المندلية، دراسة انتقال السمات من الكائنات العضوية إلى سلالاتها، إلى الجينات الجزيئية، قادت غالبية فلاسفة علم البيولوجيا إلى استنتاج أن هذه الحالات الواعدة للردية لا يمكن أن تفترض أي شيء مثل نموذج أوبنهايم ـ بتنام...

هناك إمكانية لطرح حجج فلسفية أكثر جذرية لرفض الردية. على وجه الخصوص، يمكن التشكيك في الفرضية القائلة بأن سلوك الجسيمات الميكروفيزيائية يمكن وصفه بشكل تام بواسطة القوانين الميكروفيزيائية. الأدلة على القوانين الميكروفيزيائية مشتقة من تجهيزات معملية تخصصية وغير معتادة بشكل كبير. وامتداد نتائج هذه التجهيزات إلى الجسيمات الكامنة في بنيات معقدة يتطلب

قفزة استقرائية محل جدال. في غياب هذه الفرضية، يمكن أن نرى العلم على أنه مكون من تعميمات متساوية في الاستقلالية، ولكنها غير كاملة، لمستويات متعددة للوجود»(٣).

هذا التصور الأخير لعالم مكون من مستويات مستقلة للوجود ينتج أنه لا يمكن رد العقل إلى مكوناته الجزئية من خلايا حية. وأنه لا يمكن رد الخلايا الحية إلى مكوناتها من المواد العضوية؛ كما لا يمكن رد الجزيئات والذرات إلى مكوناتها الميكروفيزيائية. إضافة إلى ذلك، طرح أيضاً أن العقل الإنساني يتحكم في مكوناته، وأن الخلية تتحكم في مكوناتها، وأن الذرة تتحكم في مكوناتها الميكروفيزيائية؛ لذلك ظهرت السببية النازلة بدلاً من السببية الصاعدة، التي تميز النموذج الميكانيكي.

هذا التصور الكلي للوجود يقابله ويتسق معه التصور الكلي أيضاً للوجود في النظرة العربية ـ الإسلامية. فأحد المشكلات الأساسية التي أدت إلى عدم اتساق هذه النظرة مع العلم الحديث، هو مبدأ الردية. فالنظرة العربية ـ الإسلامية تقر بوجود شيء آخر إضافي، خلاف المادة الصرف في العقل الإنساني وفي الكيان الإنساني ككل. هذا الشيء الإضافي هو النفس أو العقل أو الروح. والأمر نفسه في ما يخص الوجود الحيوي، هناك شيء إضافي خلاف الذرات المادية المكونة للأجسام الحية، وهذا الشيء الإضافي هو الحياة.

طبقاً لمبدأ الطبيعية لا يمكن علمياً افتراض وجود كيانات خارج الطبيعة مثل النفس أو العقل أو الحياة. وإنما إذا كانت النظرة العلمية ترى إمكانية وجود مثل هذه الكيانات، فيجب أن تكون جزءاً من الطبيعة ذاتها. وهكذا بإضافة مبدأ الطبيعية إلى مبدأ الكلية، تنشأ تصورات جديدة تسمح بإضافة النفس أو العقل أو الحياة إلى الطبيعة ذاتها، في حدود الشروط المنهجية العلمية.

مثل هذا التصور، لا يتفق بطبيعة الحال بشكل تام مع النظرة العربية ـ الإسلامية، ولكنه في الوقت نفسه يقبل الاتساق معها على أرضية مفهوم الطبيعية المنهجية. فليس ضرورياً بالنسبة إلى النظرة المعرفية العربية ـ الإسلامية، افتراض الوجود المستقل للنفس أو الروح ووجود الآخرة، فهذه الكيانات تمثل فرضيات

(٣) John Dupre, «Reductionism,» in: William H. Newton-Smith, ed., *A Companion to the Philosophy of Science*, Blackwell Companions to Philosophy; 18 (Malden Mass.: B. Blackwell, 2000), pp. 402-403.

واعتقادات دينية وليست علمية، وإنما المهم هو ألا تكون النظرة العلمية متناقضة مع هذه التصورات.

والنظرة العلمية المعاصرة صامتة بالنسبة إلى مثل هذه التصورات. ليست قضية العلم الآن الحكم على الطبيعة النهائية للوجود، وإنما قضيته منهجية في المقام الأول. المهم هو أن تكون كافة القضايا والنظريات والكيانات العلمية قابلة للتعامل معها بواسطة المنهج العلمي الصحيح. بهذا المعنى، لا يتناقض مفهوما الكلية والطبيعية في العلم المعاصر مع النظرة المعرفية العربية لأنهما لا يتطلبان إنكار النفس والحياة، ولكن يتخذان موقفاً محايداً منهما. فالمهم هو ألا تتناقض هذه النظرة مع المتطلبات المنهجية العلمية.

لذلك، مثلما كان مفهوما اللاحتمية وحدود العقل مؤديين إلى الاتساق بين العلم المعاصر والنظرة العربية ـ الإسلامية المعاصرة بصور مختلفة؛ كذلك يؤدي وجود مفهوم الكلية، وإن كان بصور مختلفة في كل منهما، إلى إمكانية تحقيق الاتساق بينهما.

ثانياً: شروط التأسيس العلمي

إذا كانت التصورات العلمية الجديدة تقبل من حيث المبدأ الاتساق مع النظرة العربية ـ الإسلامية بالمعنى الذي طرحناه في هذا العمل، فهذا أمر كما ذكرنا أعلاه ليس تلقائياً، كما إنه في الوقت نفسه ليس أمراً حتمياً. فمهما كانت تصوراتنا في هذا العمل مبررة ومنطقية ومعقولة، فإنها لا يمكن الحكم عليها بالصحة من عدمها، إلا بعد نجاح التطبيق الواقعي لها. ففي نهاية الأمر، لا يمثل تحليلنا في هذا العمل سوى وجهة نظر اجتهدنا في تأسيسها انطلاقاً من معطيات الواقع ومن تصور تاريخي لتطور العلم.

وتحقيق هذا التصور، أي تحقيق الاتساق بين النظرة العربية المعاصرة والتصورات العلمية المعاصرة، في أرض الواقع له شروط. **أولاً**، التطبيق المنهجي الصحيح ـ الذي يتسق مع النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم ـ لطبيعة العلاقة بين العلم والدين. **ثانياً**، عدم عزل الفكر العربي عن الفكر الإنساني، وإنما بدلاً من ذلك يجب أن تطرح محاولات التأسيس وتحقيق الاتساق بين الجانبين في إطار الفكر العلمي الإنساني المعاصر بأكمله. **ثالثاً**، المشاركة الإيجابية الفاعلة في صياغة النموذج العلمي الجديد للطبيعة انطلاقاً من، وتأسيساً على النظرة العربية المعاصرة إلى العالم.

ويمكننا القول، دون خطأ كبير، إن نجاح الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر في تحقيق هذه الشروط الثلاثة، هو الفيصل في تحقيق الاتساق بين هذا الفكر والعلم المعاصر. كما إن الفشل في ذلك يضع الفكر العربي ـ الإسلامي في موضع تحدٍّ كبير، ويهدده بخطر التحلل باعتباره فكراً متناقضاً مع الواقع الإنساني والعالمي الحديث والمعاصر، وسيمثل انسحاباً من الفكر الإنساني ومن الوجود الإنساني على قدر سواء.

١ ـ منهج «الفصل ـ الوصل» (منهج الشيخ عبد القاهر الجرجاني)

النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم، كما أوضحنا في القسم الأول، هي نظرة مستمدة بشكل تام من نصوص **القرآن الكريم**؛ وتنطوي هذه النظرة على عناصر معرفية وعناصر عقلية وعناصر دينية. لذلك لا يمكن الفصل بشكل تام بين الجانب المعرفي والجانب الديني في تلك النظرة، على غرار الفصل بين الدين والعلم في النظرة الحداثية إلى العالم.

ويمكن القول إن هذه السمة التي تميز النظرة العربية ـ الإسلامية، كانت أحد العوائق الأساسية نحو تأسيس العلم الحديث في المجتمعات العربية. وكما ذكرنا سابقاً، ليس هناك حل لهذه الإشكالية سوى أحد أمرين: **الأول**، هو العمل على إحلال النظرة الغربية الحديثة محل النظرة العربية ـ الإسلامية، وهذا ثبت فشله على مدار قرن ونصف من الزمان؛ **والثاني**، هو العمل على تحقيق الاتساق بين هذه النظرة والعلم. وتحقيق الاتساق يعني إنشاء العلاقة بين الجانبين، العلم والدين، بحيث يحتفظ كل منهما بسماته الجوهرية، ولا يجور أحدهما على الآخر؛ والعلاقة التي يمكن أن تحقق هذا الهدف هي علاقة «الفصل ـ الوصل».

والواقع أن التصورات التي طرحت في الساحة الفكرية العربية على مدار القرنين الماضيين، في ما يخص العلاقة بين الدين والعلم، لم تخرج عن أحد حلين: **الأول** هو الفصل التام بينهما، على غرار فكر الحداثة؛ **والثاني** هو الدمج بينهما في ما يسمى بالعلم الإسلامي. لذلك كان تصورنا الذي نطرحه تحت مصطلح «الفصل ـ الوصل» تصوراً جديداً وغير مطروق. ولأن هذا التصور لم يكن مطروحاً مسبقاً احتجنا إلى أن نؤسس لهذا الاتجاه في التراث العربي ـ الإسلامي نفسه. وقد تم ذلك من خلال إعادة قراءة وتفسير أعمال الشيخ عبد القاهر الجرجاني الخاصة بقضية «الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم**».

وقد استعرضنا تفصيلياً أعلاه، معالجة الشيخ عبد القاهر لهذه القضية، وبيّنا كيف أنه استخدم منهجاً مستقلاً جديداً لمعالجة هذه القضية الشائكة، وأنه نجح في الحفاظ على كل من الجانبين العلمي والديني في القضية. ولم يكن هذا المنهج سوى منهج «الفصل ـ الوصل» بين العلم والدين. فالفصل تبدى في طرحه لنظرية النظم باعتبارها نظرية علمية بشكل كامل، أما الوصل فقد تبدى في إنشاء علاقة بين نظرية النظم والدين الإسلامي، تمثلت في مفهوم التدرج في القدرة اللغوية بلا حدود، التي تربط بشكل غير مباشر بين مفهومه للنظم باعتباره نظرية في اللغة، ومفهومه للإعجاز باعتباره مفهوماً اعتقادياً دينياً.

فإذا شئنا أن نحقق الاتساق اليوم بين النظرة العربية ـ الإسلامية والعلم المعاصر، فـ **الشرط الأول** لتحقيق ذلك هو الاعتماد على منهج الفصل ـ الوصل. ويمكن تحديد خطوات هذا المنهج في ما يلي:

ـ «الفصل ـ الوصل» هو على مستوى الموضوع العلمي المحدد وليس على مستوى قضايا العلم ككل أو على مستوى مجالات علمية كاملة.

ـ يتم تحديد الموضوع العلمي محل البحث بشكل دقيق، وتحديد ما إذا كان يمثل قضية علمية بحتة أو قضية علمية ـ دينية مشتركة.

ـ إذا كان الموضوع يمثل قضية علمية بحتة، فيتم التعامل معه بحسب المناهج العلمية الخاصة بمجاله العلمي.

ـ إذا كان الموضوع يمثل قضية علمية ـ دينية مشتركة، يتم تحديد الموضوع بشكل دقيق وتمييزه من الموضوعات العلمية المماثلة له.

ـ يتم تحليل الموضوع إلى موضوعين مستقلين: **أحدهما** موضوع علمي، **والآخر** موضوع ديني.

ـ يتم إنشاء العلاقة التي تربط بين شقي الموضوع.

ـ يتم معالجة الموضوع ضمن مجاله العلمي، مع الاحتفاظ بصحة العلاقة التي تم إنشاؤها سابقاً بينه وبين الشق الديني للموضوع.

ولا تحتاج هذه الخطوات المنهجية إلى إيضاح، حيث سبق لنا الاستعراض التفصيلي للخطوات التي اتبعها الشيخ عبد القاهر في معالجته قضية الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم**، التي تمثل تطبيقاً مثالياً لهذا المنهج. ولكن إذا شئنا أن نوضح كيف تكون علاقة مثل هذا المنهج بكل من العلوم الطبيعية والإنسانية

بشكل مستقل، سنجد أن تطبيق هذه الخطوات سوف يكون مختلفاً بصورة جوهرية في كل من هذين المجالين الأساسيين للعلم.

ففي حالة العلوم الطبيعية، تكون المشكلات التي تتسم بكونها علمية ـ دينية مشتركة محدودة بطبيعتها، وإنشاء العلاقة الصحيحة بين الجانب العلمي والجانب الديني في مثل هذه القضايا المحدودة ليس صعباً، ولسوف نعطي أمثلة لمثل هذه القضايا في الفصل التالي. أما في ما يخص العلوم الإنسانية، فالأمر أكثر تعقيداً بكثير، إذ يمكن القول إن كل العلوم والمجالات التي تنتمي إلى العلوم الإنسانية، تمثل مشكلات مشتركة علمية ـ دينية، مثلها في ذلك مثل نظرية النظم التي عالجها عبد القاهر الجرجاني باستخدام هذا المنهج.

٢ ـ عدم الانفصال عن الفكر العلمي الإنساني المعاصر

الشرط الثاني لتحقيق الاتساق بين الفكر العربي والفكر العلمي المعاصر هو أن يطرح هذا الفكر ليس باعتباره فكراً عربياً أو إسلامياً، وإنما باعتباره فكراً إنسانياً في المقام الأول، وفي إطار المبادئ العلمية المعاصرة وكجزء من المجتمع العلمي الإنساني المعاصر. فالعلم حتى الثلث الثاني من القرن العشرين الميلادي تقريباً كان علماً غربياً، أو علماً حداثياً غربياً. ومع الظهور التدريجي للتصورات العلمية الجديدة، وخصوصاً بعد ظهور مشكلة تفسير ميكانيكا الكوانتم، بدأت إمكانية ارتكاز العلم على نظرات مختلفة عن النظرة الحداثية إلى العالم. فالتصورات التي ارتكز عليها العلم الحديث لا تمثل حقائق عن العالم وإنما رؤى أو نظرات معينة ناشئة في سياق ثقافي معين ولا يمكن الحكم عليها بالصحة المطلقة.

يعبر عن هذا المعنى كريغ ديلورث في مؤلفه **ميتافيزيقا العلم** (٢٠٠٦) في فصل يعرض فيه المبادئ الأساسية التي يقوم عليه العلم الحديث التي تتخذ بالنسبة إليه موضع «القلب» في العلم وترتكز عليها كل تصوراتنا عن العلم الحديث. وفي نهاية تقديمه لهذه المبادئ، يعبر عن موقعها بالنسبة إلى المعرفة الإنسانية ككل بمعنى يؤكد ما نذهب إليه أعلاه، وذلك في المقتطف التالي:

«فكرة أن العلم يقوم على مبادئ أساسية ليست في ذاتها جديدة، وقد تم التعبير عنها بواسطة أشكال عديدة وعدد من الفلاسفة والعلماء المرموقين في الماضي. الجديد الذي نقدمه في هذا التصور يتمثل في الطريقة التي نتصور بها هذه المبادئ وعلاقتها بباقي عناصر العلم. هنا المبادئ المركزية أو الأساسية لا تفهم على أنها حقائق ضرورية أو بديهيات أولية يمكن استخلاص باقي الحقائق منها.

ولا هي يمكن اعتبارها صحيحة بشكل مسبق (A priori)، بمعنى أن تكون معروفة أنها صحيحة باستقلال عن التجربة. في كل من هذين الاعتبارين تم التمييز هنا بين ما نطلق عليه مستوى العلم، وما نطلق عليه مستوى ماوراء العلم (Metascience)، مع المبادئ التي تمثل المستوى الـ «ماوراء العلمي» أو المتعالي، الذي يتغلغل في المستوى العلمي. . . وبهذا الاعتبار يمكن تسميتها «نسبياً» بأنها مبادئ مسبقة (A priori). هي مبادئ يتم التوصل إليها بواسطة التأمل الفلسفي عن طبيعة الواقع كما تقدم نفسها لنا بأوسع المعاني. وهكذا يمكن أن نرى أن العلم لا يتصور هنا على أنه المسار الصحيح للمعرفة، أو الناتج الطبيعي للزيادة في التعمق في معارف الخبرة العامة. بدلاً من ذلك، هو مسار ضمن مسارات أخرى، يقوم على افتراضات مسبقة معينة تقدم لنا نوع معين من المعرفة يمكن أو لا يمكن أن يكون له قيمة أكبر من المعارف التي يتم الحصول عليها بواسطة أنواع أخرى من التساؤل قائمة أو افتراضات مسبقة أخرى»(٤).

وكان من نتيجة الاعتراف بتنوع وجهات النظر بالنسبة إلى طبيعة ومفهوم العلم ظهور مفهوم «العلم الإسلامي» كرد فعل على سيطرة علم الحداثة الغربي على الفكر العلمي الإنساني المعاصر. وكما أوضحنا أعلاه لا يمثل مفهوم «العلم الإسلامي» المفهوم الصحيح لتأسيس العلم في المجتمعات العربية والإسلامية. فالاعتماد على مفهوم «العلم الإسلامي» يعزل الفكر العلمي الإسلامي عن الفكر العلمي الإنساني ويضعه في طريق مسدود. وذلك لأن تقدم العلم هو بشكل لازم ناتج من الممارسة العلمية في كل المجتمعات الإنسانية، ومن التفاعل بين العلماء من كل الخلفيات الثقافية والحضارية. فمن الناحية الواقعية، لا يمكن عزل أي مفهوم ثقافي خاص للعلم عن الممارسة العلمية للإنسانية ككل.

لذلك إذا شئنا أن نمارس العلم الحديث تأسيساً على النظرة العربية ـ الإسلامية المعاصرة، فيجب أن يتم ذلك من الناحية الموضوعية في إطار المجتمع العلمي الإنساني المعاصر. ربما يبدو هذا التصور متناقضاً، فكيف يمكن ممارسة العلم تأسيساً على النظرة العربية، وفي الوقت نفسه كجزء من المجتمع العلمي الإنساني عموماً. ولكن في الواقع ليس في ذلك أي تناقض، فالعلم المعاصر يسمح بمقاربة كل قضاياه الجوهرية الأساسية تقريباً، انطلاقاً من نظرات مختلفة إلى العالم،

---

(٤) Craig Dilworth, *The Metaphysics of Science: An Account of Modern Science in Terms of Principles, Laws and Theories*, Boston Studies in the Philosophy of Science; 173 (Dordrecht, NL: Kluwer Academic Publishers, 1996), p. 72.

ولسوف نضرب أمثلة على ذلك في الفصول التالية. فما يهم العلم المعاصر ليس النظرات التي تنطلق منها هذه التصورات، وإنما الالتزام بالمنهج العلمي الصحيح.

لذلك يمكننا القول بوجود العلم العربي ـ الإسلامي المعاصر بالمعنى الذاتي، أي بمعنى نسبته إلى الأفراد الذين يمارسون هذا العلم انطلاقاً من نظرتهم العربية ـ الإسلامية. أما بالمعنى الموضوعي، فلا يمكن القول بوجود العلم العربي أو العلم الإسلامي المعاصر، وإنما هناك فقط علم إنساني معاصر.

وهذه التفرقة بين الذاتي والموضوعي في نسبة العلم تنسحب على كافة الثقافات المعاصرة الأخرى؛ فهناك ممارسات علمية تنطلق من نظرة هندية إلى العالم، وهناك أيضاً ما يسمى بالعلم طبقاً للنظرة المسيحية إلى العالم، كما إن هناك أيضاً العلم طبقاً للنظرة البوذية إلى العالم، وهناك أيضاً تصورات عن العلم المعاصر تنطلق من النظرة الغربية الحديثة إلى العالم. وهذه الأخيرة تختلف عن العلم الحديث، في أن العلم الحديث كان مطروحاً بشكل يلغي أي مفهوم آخر للعلم، أما طرح العلم طبقاً لفكر الحداثة فيتم، حالياً، باعتباره تصوراً منطلقاً من وجهة نظر معينة عن العالم هي النظرة الحداثية، كما رأينا في المقتطف السابق لكريغ ديلورث.

وفي واقع الأمر يشير هذا التصور الذي يفرق بين الذاتي والموضوعي في نسبته إلى العالم وما يؤدي إليه من إمكانية مشاركة ثقافات متعددة ونظرات متعددة إلى العالم إلى مفهوم معين عن العلم. فهذا التصور يشير إلى أن العلم اليوم ليس موضوعياً بشكل تام، كما أنه ليس نسبياً بشكل تام. ففي العلم المعاصر هناك قدر معين من الثبات والواقعية والموضوعية في المعرفة العلمية يعبر عمّا هو مشترك لدى الإنسانية كلها. وكذلك هناك قدر من النسبية أو اللاواقعية تختلف حوله الرؤى الإنسانية بحسب اختلاف الثقافات ونظرتها إلى العالم.

فالتفرقة بين الذاتي والموضوعي في العلم تسمح لنا بوضع حدود لنسبية العلم حتى لا يفقد العلم قيمته كأفضل المنظومات المعرفية التي أنتجها الإنسان. كما تسمح في الوقت نفسه بالاعتراف بالاختلافات التي لا بد من وجودها في الرؤى الإنسانية، ما بين إنسان وآخر، وبين مجتمع وآخر، وبين ثقافة وأخرى. وانطلاقاً من هذا التصور الذي هو تصور إنساني عام وليس مرتبطاً بالفكر العربي، يمكن أن يشارك الفكر العربي في العلم الإنساني انطلاقاً من نظرته العربية ـ الإسلامية إلى العالم، دون أن يمثل ذلك انعزالاً عن العلم الإنساني.

٣ ـ المشاركة الإيجابية في صياغة النموذج الجديد

جوهر المعرفة العلمية هو المنهج العلمي؛ وإذا كان العلم يهدف في نهاية الأمر إلى معرفة الواقع والكون الذي يحيا فيه الإنسان، فإن العلم لا يقدم المعرفة الكاملة بحقيقة الواقع، وإنما المنهج الأفضل لمعرفة هذا الواقع. ومع ذلك، فإن العلم على مدار التاريخ استخدم فكرة أساسية لتدعيم المنهج العلمي، وهي فكرة النموذج العلمي.

فالمنهج العلمي لا يعمل في فراغ، وإنما في إطار عام أو نموذج عام للمعرفة العلمية، يعكس نوعاً من المعرفة العمومية بالواقع. وهذا النموذج ضروري حتى يحقق المنهج العلمي الفاعلية المطلوبة، وحتى يؤدي المجتمع العلمي دوره اللازم نحو المعرفة العلمية. فالنموذج العلمي يمثل، بشكل ما، ما هو مشترك من معرفة بين أفراد المجتمع العلمي، كما يمثل بشكل ما صورة مجردة موجزة للواقع الطبيعي والإنساني. وتأسيساً على هذه الصورة التي تعبر عن الاشتراك بين الثقافات في تكوين النموذج العلمي المعاصر، يجب اعتبار أن النموذج العلمي الحداثي لا يعبر عن الواقع، وإنما هو نموذج يخص ثقافة واحدة هي الثقافة الغربية الحديثة.

يؤكد هذا التصور ديفيد بيت، حيث يرى أن العلم يبدأ من علاقاتنا بالطبيعة، وأن الحقائق التي يكتشفها عن الكون هي إجابات للأسئلة الإنسانية، وتتضمن تجارب مصممة بواسطة الإنسان، لذلك يرى أنه:

«ربما كان لمجتمعات أخرى، إذا أقامت علماً مادياً قوياً وتكنولوجيا مرتبطة به، علاقة مختلفة جداً بالعالم الطبيعي. وبالتالي، ربما سألت أسئلة من نوعية مختلفة. ربما كانت مهتمة أكثر بالعلاقات، الكلية، وضع الإنسان الملاحظ، ودور الوعي في العالم. ربما قاموا باستخلاص تصورات مجردة لكميات وكيفيات مختلفة عن تلك الخاصة بالسرعة والكتلة مثلاً. ليس ذلك أن نقول إن العلم الذي سيتم خلقه بواسطة أمريكي أصلي أو أفريقي سوف يكون بشكل ما متناقضاً مع أو ينكر العلم الغربي. بالعكس، سوف يقدم إطاراً عاماً مختلفاً لمعرفة العالم. سوف يسأل أسئلة مختلفة ويتطلب أنواعاً أخرى من الإجابات. بهذه الطريقة ربما كانت ستقدم نظريات بديلة وأنواع أخرى من التفسير. . .

ولا يمثل هذا القول، كما جادل البعض بالخطأ، في أن المرء يمكنه أن يختار أي واقع يتمناه الإنسان، أو أن هذا الواقع ليس سوى التعبير عن منظومة اعتقادية

معينة. بالتأكيد، الجوانب الموضوعية للعالم توجد بوضوح، بالرغم من أن الثقافات المختلفة يمكن أن تراها بطرق مختلفة. ليس مهماً ما تأمل أن تراه، فستظل تقع مع ذلك إذا اصطدمت قدمك بصخرة. ليس هناك أي قدر من النسبية الثقافية سوف يجعل الصخرة تختفي أو تمنع تفاحة ناضجة من السقوط على الأرض. على الجانب الآخر، التفاحة الساقطة وطبيعة الصخرة يمكن أن تلعبا أدواراً مختلفة في العلوم في السياقات الخاصة بثقافات أخرى. هذا بشرط أن تشتبك هذه المداخل البديلة في النقاش العلمي والمنهجي، وأن تشكل عنصراً في الفحص والملاحظة الدقيقة، في هذه الحالة يحق لأنظمة المعرفة الخاصة بالثقافات الأخرى أن تقف كوجهات نظر علمية. ربما يكون ممكناً أن ترى ثقافات أخرى العالم من خلال منظور التعاون والتكافل بدلاً من بيئة التنافس. قوانين الطبيعة يمكن أن ترى على أنها أكثر عضوية من كونها ميكانيكية. العلوم البديلة يمكن أن تكون أقل اهتماماً بالتنبؤ والسيطرة منها بالتعاطف والتفاهم»[٥].

من هذا المنطلق أصبح العلم الغربي «قصة» ضمن «قصص» أخرى عن طبيعة المعرفة العلمية والإنسانية مطالبة اليوم بالمشاركة في طرح التصورات الموازية والبديلة لهذه القصة الغربية. يعبر عن هذا المعنى دافيد بيت في نهاية مؤلفه الهام؛ كما يلي:

«اليوم يجب أن نكون أكثر استعداداً لأن نرى العلم الغربي كقصة كان مجتمعنا يقصها لنفسه عن العالم. التقرير بذلك لا يعني استبعاد العلم [الغربي] أو الادعاء بأن «كل شيء نسبي». وإنما هو القول إن القصة يمكن أن تحكى بطرق مختلفة. العلم، كقصة، هو عظيم كمثل أي قطعة فنية متفردة. هو قصة أنتجت تقدماً ضخماً في مجالات متعددة من المعرفة. هو قصة قادت إلى انتصارات في التكنولوجيا الحديثة وساعدتنا لأن نفهم العالم وأنفسنا. ومع ذلك بعض جوانب هذه القصة قادت أيضاً إلى مشكلات معينة تواجهنا الآن.

عندما نقول إن العلم هو قصة تحكى بواسطة العقل الغربي يجب أيضاً أن نتذكر أن ثقافات أخرى تحكي قصصاً أخرى. إن الادعاء بأن قصص الثقافات الأخرى ليست سوى أساطير يجب أن «تصحح»، أن تكشف سذاجتها، أو «أن تصبح أكثر علمية»، هو نوع جديد من الإمبريالية الثقافية. على العكس يجب

---

(٥) David Peat, *From Certainty to Uncertainty: The Story of Science and Ideas in the Twentieth Century* (Washington, DC: Joseph Henry Press, 2002), pp. 208-209.

احترام هذه القصص الأخرى، لأنها تمثل لمحات ممكنة أخرى عن الكون وطرق أخرى لوضع بنية للمعرفة. إذا أخذنا هذه القصص المختلفة في ما بينها، فإنها تقدم لنا تعدداً غنياً من المنظورات، مشابهة لهذه الخاصة برسومات سيزان»[٦].

ولذلك لكل عصر علمي نموذجه العلمي السائد، وله مشروعيته الخاصة كصورة من صور العلم. فالنموذج العلمي السائد في العصر اليوناني يختلف نوعاً ما عنه في العصر الإسلامي، ويختلف بشكل كلي عنه في عصر العلم الحديث. كما تختلف هذه النماذج جميعاً عن الصورة العلمية المعاصرة عن العالم.

كذلك النموذج العلمي يمكن أن يكون كلياً أو أن يكون جزئياً. ففي بعض الأحيان تكون النظرة العلمية إلى الكون وظواهر الطبيعة مكونة من عدة نماذج جزئية خاصة بعدد من العلوم الجزئية. وفي أحيان أخرى يمكن أن يكون النموذج كلياً عام يشمل كل الظواهر الطبيعية والإنسانية.

والسمة التي تميز النموذج «العلمي» عن النموذج أو التصور الفلسفي عن الكون هي أن النموذج العلمي يعتمد بشكل أساسي على المعطيات التجريبية عن الواقع. فنتيجة للبحث العلمي بواسطة المجتمع العلمي ككل ينشأ بشكل تدريجي نموذج عام متفق عليه بين عموم أفراد هذا المجتمع.

أ ـ ضرورة ظهور نموذج علمي جديد

النموذج العلمي الذي كان سائداً في العصر اليوناني القديم وكذلك العصر الإسلامي القديم هو نموذج الأخلاط الأربعة، كل شيء في الكون مكون من هذه الأخلاط الأربعة، الماء والتراب والنار والهواء. أما النموذج العلمي الذي ساد العصر الحديث، فهو النموذج الذري الميكانيكي، كل شيء يتكون من الذرات المصمتة التي تتحرك من تلقاء نفسها وتتصادم، فتنتج كل شيء موجود في الكون.

وكما ذكرنا أعلاه، ثبت أن كل العناصر التي كونت النموذج الميكانيكي غير صحيحة وغير واقعية، لذلك تحول التصور الميكانيكي إلى تصور فلسفي عام وليس تصوراً علمياً واقعياً. فالذرة المصمتة لم تعد مصمتة، وإنما أصبحت مكونة من أجسام دون ذرية ضئيلة جداً ومتعددة بشكل كبير، تتردد بين الحالة الجسيمية

(٦) المصدر نفسه، ص ٢١٠ ـ ٢١١.

والحالة الموجية. والعلاقة السببية الحتمية تحولت إلى لاحتمية احتمالية.

ولأن النموذج الميكانيكي قد فشل، فقد أصبح من الضروري العمل على إنشاء النموذج العلمي الجديد. ويقدم ديفيد بيت في المقتطف التالي كيف يكون العمل على تحقيق هذا النموذج ضرورياً، وذلك لأن العالم هو أكثر تعقيداً مما تخيلنا:

«خطوة واحدة نحو هذا الاتجاه، هي الاعتراف بأن عالمنا هذا هو أكثر تعقيداً مما تخيلنا أبداً. بهذا المعنى، التفسيرات النهائية والملاحظات الموضوعية بشكل كامل، ربما لم توجد في الواقع. العلم بدأ في أن يضع جانباً العصابة التي كان يرتديها في المئتي عام الماضية ليرى العالم من خلال التعقد، الغموض، واللايقين. إذا كان العالم المادي قد ظهر أبسط في الماضي، كان ذلك بسبب أننا نظرنا إليه من خلال منظور الفيزياء الكلاسيكية... عالم الفيزياء الكلاسيكية كان خالياً من اللايقين، الغموض، والكاوس، وبالتالي، رتب العلماء تجاربهم بطرق تؤكد هذه الافتراضات الأساسية عن العالم؛ هذا ما يسميه توماس كون النموذج العلمي. العلم يعمل دائماً من خلال النماذج، وهذا يعني أن المعرفة الجديدة تجمع دائماً من خلال سياق معين وبواسطة وضع فرضيات يتم اعتناقها إلى درجة كبيرة بشكل غير واعٍ»(٧).

وفي محاولة للاحتفاظ بمفهوم «العلم الحديث»، مع الاستغناء في الوقت نفسه عن النظرة الميكانيكية المباشرة، يقدم كريغ ديلورث في «ميتافيزيقا العلم» الصورة الفلسفية للمبادئ التي يقوم عليها العلم الحديث، التي تمثل بديلاً للتصور الميكانيكي المباشر، في ثلاثة مبادئ أساسية هي «مبدأ انتظام الطبيعة»، و«مبدأ الجوهر»، و«مبدأ السببية». في هذا التصور، استبدلت الذرات المصمتة بمفهوم «الجوهر»، واستبدل مفهوم ثبات وأزلية هذه الذرات بمفهوم «انتظام الطبيعة»، واستبدلت السببية الناتجة من اصطدام هذه الذرات بمفهوم «السببية» كمفهوم عام.

ومع ذلك يقرر ديلورث أن النموذج الحالي للعلم الحديث يواجه صعوبات كبيرة خصوصاً في التعامل مع مفاهيم الحياة والعقل، وأن هناك ضرورة لظهور نظرة علمية جديدة ونموذج علمي جديد خلاف نموذج العلم الحديث، وذلك في المقتطف التالي:

(٧) المصدر نفسه، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

«ولكن بالنظر إلى حالة العالم حالياً، وما تشير إليه هذه الحالة بالنسبة إلى المستقبل، ليس من الواضح كيف يمكن لمثل هذه الميتافيزيقا، أو المنهجية التي تفترضها، بأي شكل أن تكون لها الفرصة حتى تتطور. . .

إذا وضعنا في الاعتبار النظرة إلى العالم العلمانية المادية السائدة في الوقت الحالي، من الواضح أنها تشكلت بواسطة الميتافيزيقا الفيزيائية للعلم الحديث. هل يمكن لميتافيزيقا جديدة أن تنجح في أن تضع الأساس لنظرة جديدة إلى العالم؛ وإذا كان ذلك، ماذا سوف تكون السمات الأساسية لمثل هذه الميتافيزيقا؟

إحدى السمات، التي يبدو أن هناك اتفاقاً عاماً بخصوصها بين هؤلاء الذين وضعوا هذا الموضوع في الاعتبار، هي أن الميتافيزيقا الجديدة، مثل تلك التي تتسم بسمة بيولوجية، سوف تعطي مكاناً مركزياً لفكرة الكل، في حين إنها في الوقت نفسه تعترف بنجاح الذرية في تركيزها على أهمية الجزء. إحدى الطرق للتعبير عن ذلك هي القول إن مثل هذه الميتافيزيقا يجب أن تحافظ على التوازن بين التحليلي والتركيبي في تصوراتها عن الواقع. كما يجب أن تكون قادرة على تطبيق هذا التمييز ليس فقط على بعض الأجزاء المحدودة من الواقع، مثل الفيزيائي، ولكن لكل الواقع، حتى إنه ليس فقط الحياة وإنما الوعي، الوعي الذاتي، واللاوعي سوف يكون لها مكان. بهذه الطريقة يمكنها، ليس فقط تقديم الأساس لنظرة إلى العالم تنشئ علاقة متماسكة بين العالم الإنساني والفيزيائي والبيولوجي الذي يعيش فيه الإنسان، ولكن أيضاً الأدوات التصورية لتعلم المزيد عن هذه الجوانب للحقيقة المتروكة دون الاقتراب منها بواسطة العلم الحديث»[(٨)].

ب ـ السمات العامة للنموذج الجديد

إذن المشكلة الأساسية التي واجهت النموذج الكلاسيكي للعلم الحديث، وهو النموذج الحتمي الميكانيكي، هي محدودية مجال التطبيق. فهذا النموذج لا ينطبق سوى على مستوى الموجودات المادية الطبيعية في المستوى الكبري (Macro)، الذي يتعامل معه الإنسان بشكل مباشر. أما مستويات الذرية ودون الذرية ومستوى المواد العضوية والخلايا الحية والأجسام الحية، ثم مستوى العقل الإنساني، إضافة إلى حالات «الكاوس» والتعقد في المستوى الطبيعي، فتخرج عن

(٨) Dilworth, Ibid., pp. 207-208.

مجال عمل هذا النموذج. ويلخص ذلك ديلورث مؤيداً موقفه بمقتطفات عديدة لمفكرين عديدين في النص التالي:

«المشكلة الأساسية للعلم الحديث في ما يخص مفهوم «الروح» ظاهرة من قبل في التصور الإغريقي للذرية، الذي يفتقر إلى حالات النفس والذات. والمشكلة مستمرة في العلم الحديث، كمفارقة بالنسبة إلى طبيعة نشاطاته ذاتها، وأيضاً كفجوة كبيرة في ما يخص ما يمكنه تفسيره، في الوقت ذاته. وهكذا، العلم الحديث يفترض بشكل مسبق فاعلاً لوجوده ذاته؛ وفي الوقت نفسه العنصر الروحي المعترف بوجوده بشكل عام في النشاطات الإنسانية يصرخ طالباً التفسير. العلم المحدود كما هي الحال بالمقولات الفيزيائية، لا يمكنه أن يتعامل مع أي من هذه الموضوعات»[٩].

وينقل ديلورث عن هوغو ماينل (Hugo Meynell) التساؤل التالي عن طبيعة العلم الذي يستطيع أن يتعامل مع هذه المشكلات:

«كيف، من الأصل، يمكن للمرء أن يكيف التساؤل «العلمي»، على سبيل المثال، مع معالجة الأسئلة الأخلاقية، الميتافيزيقية، أو الدينية؟ هل يمكن تمديد مناهج العلوم الطبيعية، دون تعديل، لتشمل ما يسمى أحياناً العلوم الإنسانية؟ إذا لم يكن ممكناً، ما نوع التعديل المطلوب، ولماذا؟ من الصعوبة تجنب أسئلة مثل هذه إذا كان المرء يريد أن يعتمد على المناهج العلمية في التعامل مع الموضوعات المطروحة هنا»[١٠].

لذلك تكون المهمة الأساسية التي على النموذج الجديد أن يضطلع بها، هي أن يكون قادراً على التعامل مع كافة تلك المستويات في آن واحد. ويوجز ذلك عادة في أنه على النموذج الجديد أن يكون قادراً على تفسير الظواهر المادية والظواهر الحيوية والظواهر العقلية سواء بسواء.

والسمات الأساسية للنموذج الجديد هي ذاتها السمات التي تطرحها التصورات العلمية الجديدة السابق استعراضها بشكل موجز في القسم السابق. فهذه التصورات الجديدة ظهرت أصلاً لمعالجة النقص الواضح في النظرة العلمية الكلاسيكية الحتمية الميكانيكية.

وقد سبق أن بينّا أنه يمكن إيجاز التصورات العلمية الجديدة في ثلاثة مفاهيم

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

أساسية، هي الكلية واللاحتمية وحدود العقل. وهذه السمات تعبر عن كونها سمات نقيض للمبادئ الأساسية للعلم الحديث كما يطرحها ديلورث.

فالكلية هي نقيض مفهوم «الذرية» والمادية المرتبط به. فالذرية أو المادية تعمل من خلال «الردية» كما سبق أن أوضحنا، وهو المفهوم النقيض للكلية. في الردية الكل يمكن رده إلى أجزائه بدون باقٍ. أما الكلية، فتعبر عن مفاهيم تناقض ذلك، فالعقل هو كل لا يرد فقط إلى الخلايا الحية، وإنما هناك شيء إضافي يربط هذه الخلايا ويؤدي إلى قيامها بوظيفة العقل. كذلك الخلية الحية لا ترد فقط إلى الذرات والجزيئات، وإنما هناك شيء إضافي يربط هذه الجزيئات حتى تؤدي وظيفتها، وهي الحياة.

واللاحتمية هي نقيض مفهوم الانتظام الكامل في الطبيعة، فإذا لم يكن من الحتمي أن تسير الأحداث بالشكل السابق نفسه، لم يكن ممكناً افتراض الانتظام التام في الطبيعية. ولكن اللاحتمية لا تعني الفوضى، وإنما هي مفهوم لم يتحدد بشكل إيجابي بعد، لذلك من غير الواضح الآن كيف يكون المفهوم الإيجابي البديل لمفهوم الانتظام التام في الطبيعة.

وأخيراً يعبر مفهوم «حدود العقل» عن التعارض مع مفهوم «السببية» كما يفهم في العلم الحديث. فالسببية تعبر عن محاولتنا لتفسير الحدث أو الظاهرة، وإضافة مبدأ الانتظام في الطبيعة إلى مبدأ السببية، يؤدي إلى قدرتنا على فهم الظواهر الطبيعية بشكل كامل، وهذا يتعارض بشكل مباشر مع فكرة وجود حدود لقدرة العقل على فهم ظواهر الطبيعة.

وقد سبق لنا أن بينّا كيف أن النظرة العربية ـ الإسلامية تتوافق وتتسق، من حيث المبدأ، مع هذه التصورات الجديدة. وبالتالي يمكننا أيضاً أن نقرر أن هذه النظرة سوف تكون متوافقة مع النموذج الجديد، إذا طرح على أساس التصورات العلمية الجديدة التي تم استعراضها.

وهذا ينتج نتيجة واضحة، هي أن الفكر العربي، الذي يمتلك نظرة إلى العالم قريبة من النموذج الجديد المتوقع، تقع عليه مسؤولية المشاركة الإيجابية في تشكيله. فالفكر العربي المعاصر، كما أوضحنا، يمتلك نظرة احتمالية إلى الطبيعة. فإذا أضيف إلى هذه النظرة مفهوم الانطلاق من الواقع التجريبي، مع الحفاظ على باقي عناصر هذه النظرة، فسوف يكون الفكر العربي بشكل تلقائي قادراً على المشاركة في تشكيل النموذج الجديد.

إذ طبقاً لما سبق أن عرضناه في القسم الأول عن العلاقة بين مفهوم النظرة إلى العالم والجوانب السيكولوجية للفرد والمجتمع، النظرة إلى العالم تؤثر مباشرة في قبول أو رفض المفاهيم العلمية والاجتماعية السائدة. ولذلك يمكننا القول دونما خطأ إن النظرة الغربية الحداثية تمثل عائقاً سيكولوجياً نحو تحول المجتمعات الغربية نحو النموذج الجديد. وهذا واضح تماماً في المعارضة الشديدة التي تلقاها التصورات العلمية الجديدة في الأوساط العلمية الغربية المعاصرة. وهو موقف يشبه تماماً إعاقة النظرة المسيحية ـ الأرسطية في العصر الأوروبي الوسيط للتصورات العلمية الحديثة التي كانت جديدة آنذاك.

كذلك يمكننا القول دونما خطأ، ارتكازاً أيضاً على مفهوم النظرة إلى العالم، إن النظرة العربية المعاصرة تحفز وتدفع نحو المشاركة في تشكيل النموذج الجديد. وبالنسبة إلى الفكر العربي المعاصر، هناك نوعان من الدوافع: **الأول**، الحاجة إلى تجاوز مشكلة عدم الاتساق مع العلم المعاصر؛ إذ كلما استمر العلم الحديث في السيطرة على مفهومنا للعلم، وكلما تأخر ظهور النموذج الجديد في صورته المتكاملة، استمرت مشكلة عدم الاتساق التي يواجهها الفكر العربي المعاصر. **والثاني**، هو الحاجة الطبيعية إلى تحقيق النهضة العلمية والمجتمعية. وهذه ثبت أنها غير ممكنة في ظل النموذج العلمي الحديث لأنها تتعارض مع النظرة العربية إلى العالم. لذلك تمثل المشاركة في تشكيل النموذج الجديد، في هذه الحالة، نوعاً من الخروج من الأزمة ومحاولة نحو تأسيس العلم في المجتمعات العربية.

أي أنه في نهاية الأمر، يمكن القول إن مسؤولية الفكر العربي المعاصر في المشاركة في تأسيس وتشكيل النموذج العلمي الجديد مزدوجة. من **ناحية**، هي مسؤولية تجاه الذات لتجاوز مشكلتي الاتساق وتحقيق النهضة. ومن **ناحية أخرى**، هي مسؤولية تجاه الإنسانية لتعويض العائق السيكولوجي الناجم عن سيطرة النظرة الحداثية إلى العالم على عقلية العالم الغربي المعاصر الذي ما يزال ممسكاً بناصية العلم في عصرنا الحالي.

ج ـ قوانين الطبيعة والنموذج الجديد

تتبلور المبادئ العامة التي يرتكز عليها أي نموذج علمي في قوانين الطبيعة التي ينتجها. فنموذج العلم الحديث، أي النموذج الميكانيكي، أنتج قوانين نيوتن الميكانيكية التي تعبر بشكل دقيق، فيما عدا قانون الجاذبية، عن هذا النموذج. واستمرت باقي القوانين التي ظهرت بعد ذلك، مثل قوانين الكهرومغناطيسية

والديناميكا الحرارية ثم قوانين النسبية العامة والخاصة في الالتزام بالنظرة الميكانيكية. ولم تبدأ قوانين الطبيعة في الخروج عن النظرة الميكانيكية التي ميزت نموذج العلم الحديث إلا بعد ظهور قوانين ميكانيكا الكوانتم ثم نظرية الكاوس رغم المحاولات المستمرة لتفسيرهما في إطار العلم الحديث.

وكما فشل نموذج العلم الحديث في تفسير الطبيعة بشكل كامل، مما أنتج الحاجة إلى ظهور نموذج جديد، كذلك فشلت القوانين التي أنتجها هذا النموذج في أن تنتج صورة متكاملة موحدة لقوانين الطبيعة بشكل كامل؛ كذلك، يعبر عن هذا المعنى ديفيد بيت:

«لمدة ثمانين عاماً ظل الفيزيائيون يبحثون عن السر المقدس، النظرية الموحدة الكبرى لقوانين الطبيعة، مجموعة واحدة من القوانين التي يفترض أنها تصف كل ما هو موجود... ولكن كلما أصبح العلماء قريبين منها تختفي...

في بحثهم عن المستوى أو المبدأ الأساسي، لم يكن الفيزيائيون قادرين على اكتشاف أي طريقة مقبولة حقيقة لتوحيد الاكتشافين الكبيرين في القرن العشرين ـ النظرية النسبية ونظرية الكوانتم. أفضل العقول من الفيزيائيين على مدى ثلاثة عقود حاربوا مع مشكلة التوحيد. من وقت إلى آخر بدا كما لو كان اختراق على وشك الحدوث، ولكن عند ذلك انحسر الأمل، وتم التنازل عن مدخل جديد»[١١].

فحتى الآن، تقابل قوانين الطبيعة ثلاث مشكلات أساسية: **الأولى** هي توحيد قوة الجاذبية مع القوى الذرية الثلاث الأخرى، وهي القوة النووية القوية والقوة النووية الضعيفة والقوة الكهرومغناطيسية. وتفسير الجاذبية أصلاً يمثل مشكلة دائمة بالنسبة إلى العلم الحديث وقوانينه الميكانيكية، يضاف إلى ذلك مشكلة خضوع ظاهرتي الحياة والعقل إلى القوانين الفيزيائية الميكانيكية الأساسية.

ولأن ظهور القوانين الطبيعية هو المعبر الأول في الواقع العلمي عن تشكل النموذج الجديد، يمثل ظهور القوانين الطبيعية الجديدة البديلة (أو المكملة) للقوانين الطبيعية الحالية أمراً متمماً لجهود تشكيل النموذج العلمي الجديد الذي نرى إرهاصاته حالياً.

ولكن على العكس من الظهور التدريجي لسمات النموذج الجديد، لا نرى

---

(١١) Peat, *From Certainty to Uncertainty: The Story of Science and Ideas in the Twentieth Century*, pp. 59-60.

في الفكر العلمي المعاصر إرهاصات واضحة للقوانين الجديدة من المنتظر أن تصاحب ظهور النموذج الجديد. هناك بطبيعة الحال بعض المحاولات الجزئية في مجالات معينة، مثل محاولات إيليا بريغوجين في إنتاج قوانين جديدة خاصة بالأنظمة غير المغلقة خصوصاً في مجال الديناميكا الحرارية، وهناك محاولات لإنتاج قوانين تحكم الأنظمة المعقدة والكاوسية، كما إن هناك محاولات لإنتاج بعض القواعد أو القوانين الخاصة بطبيعة الوعي في المخ الإنساني، إضافة إلى المحاولات القائمة في علوم الحاسبات والذكاء الاصطناعي التي تحاول نمذجة قواعد عمل الخلايا الحية ونظم الحياة.

ولكن كل تلك المحاولات ليست سوى محاولات جزئية لا تمثل محاولات حقيقية لإنتاج قوانين كلية جديدة تقبل التطبيق على مجالات عديدة، مثلما كانت الحال في المشروع الطموح لنموذج علم الحداثة. فرغم مشكلات هذا النموذج ومحدوديته التي ظهرت في نهاية الأمر، إلا أن قوانينه الميكانيكية طرحت باعتبارها قوانين كلية عامة، تقبل التطبيق على كل مستويات الوجود. ولأن هذه القوانين والنموذج القائم عليها أثبتت محدوديتها، فيكون من الضروري أن يظهر في إطار النموذج الجديد اقتراح أو تصور مبدئي لكيف تكون القوانين العامة للطبيعة في ظل هذا النموذج، كبديل من، أو مكمل لـ، القوانين الكلية الميكانيكية الحالية.

فكما إن قوانين نيوتن الميكانيكية وتعديلاتها في قوانين النسبية الخاصة والعامة تلخص النظرة الميكانيكية إلى العالم، كذلك نحتاج في هذه المرحلة من الفكر الإنساني إلى ظهور مجموعة من القوانين الكلية التي تلخص هذه النظرة الجديدة إلى العالم. ومن وجهة نظرنا، إن البحث العلمي يجب أن يتحرك في الاتجاهين معاً وعلى التوازي. فكما يتحرك الفكر العلمي المعاصر نحو تشكيل النموذج العلمي الجديد، يجب أن يتحرك أيضاً نحو صياغة القوانين الكلية العامة التي تلخص هذه النموذج.

الكلمة المفتاح في القوانين العلمية الجديدة البديلة من القوانين الميكانيكية هي «الاحتمالية»، بشرط ألا تفهم بالمعنى الحتمي الميكانيكي، وإنما بالمعنى اللاحتمي الذي يعطي أبعاداً أخرى لهذا المفهوم. فالأجسام دون الذرية تتحرك (أو تتصرف) طبقاً لاحتمالات معينة نابعة من طبيعة الجسيم نفسه وطبقاً لقوانين ميكانيكا الكوانتم. والخلايا الحية تتحرك (أو تتصرف) طبقاً لاحتمالات معينة نابعة من طبيعة الخلية المحددة ذاتها وطبقاً لقوانين عامة تحكم عمل الخلايا الحية. والحيوانات المختلفة تتحرك (أو تتصرف) طبقاً لاحتمالات معينة نابعة من طبيعة الحيوان نفسه

وطبقاً لقوانين عامة تحكم طبيعة الحيوان. وأخيراً، العقل الإنساني يتحرك (أو يتصرف) طبقاً لاحتمالات معينة نابعة من طبيعة الإنسان نفسه وطبقاً لقوانين عامة تحكم بني الإنسان.

ففي كل تلك الحالات هناك قوانين «عامة» لا تحكم الواقع بشكل ميكانيكي مباشر، وإنما تحكمه من خلال احتمالات حركة (أو سلوك) الموجود المحدد. وهذه القوانين لا تحدد بالضبط الحركة التي سيتحركها (وبالتالي السلوك الذي سيسلكه) الموجود المحدد، ولكنها تكون صحيحة في حالة العدد الكبير جداً من الحالات. ولأن الطبيعة تختلف من مستوى إلى آخر، فيكون القدر من عدم التحديد، وطبيعته، مختلفاً من موجود إلى آخر ومن مستوى إلى آخر.

دون الدخول في أية تفصيلات تخص هذا التصور، أردنا أن نشير فقط إلى انه من الممكن، في ظل تصورنا لمفهوم الاحتمال اللاحتمي، أن تظهر قوانين عامة تختلف في المضمون من مستوى إلى آخر، ولكنها تكون ثابتة صورياً في كل مستويات الوجود. تحقيق مثل هذا التصور يحتاج **أولاً** إلى صياغة واضحة للسمات الأساسية للنموذج الجديد، والإنسانية قريبة من مثل هذه الصياغة حالياً. ويحتاج **ثانياً** إلى الاشتراك ما بين متخصصي العلوم المختلفة، بدءاً من الفيزياء، مروراً بالكيمياء والبيولوجيا، وانتهاء بالعلوم المعرفية.

في ظل هذه الصورة العامة لمشكلة قوانين الطبيعة في النموذج الجديد، يبدو أيضاً أن النظرة العلمية العربية المعاصرة مؤهلة من حيث المبدأ للمشاركة في صياغتها. فالنظرة الاحتمالية إلى الطبيعة التي تميز الفكر العربي المعاصر، تجعله منفتحاً بشكل تلقائي على التصورات المختلفة الممكنة لهذه القوانين. وهذا الانفتاح التلقائي الطبيعي يعني في الواقع أن هناك إمكانية أكبر لهذا الفكر، ونظرته إلى العالم، أن يحقق الإبداع اللازم للوصول إلى مثل هذه القوانين. وهذا بطبيعة الحال مشروط، كما ذكرنا سابقاً، بالممارسة العلمية الجدية في مجالات العلم المختلفة على العموم، وفي فلسفة العلم على الخصوص.

الفصل الثاني عشر

التأسيس والعلوم الطبيعية والإنسانية

قضيتنا موضوع العمل، وهي التأسيس العلمي، لها شقان أساسيان: **الأول** عام، ويرتبط بالعلاقة بين النظرة العربية والنظرة العلمية على وجه العموم؛ و**الثاني** خاص، ويرتبط بالقضايا العلمية ـ الدينية المشتركة.

والتأسيس في العلوم الطبيعية يرتبط بشكل أكبر بـ **الشق الأول** من القضية. فالقضايا العلمية في العلوم الطبيعية، كما في علوم الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وباقي العلوم الجزئية المتفرعة منها، ليست قضايا علمية ـ دينية مشتركة. فالبحث في قوانين الفيزياء الأساسية، مثلاً، كما في قوانين نيوتن والنسبية والكوانتم والنموذج القياسي للذرة، ليس له علاقة بالدين، أو بالاعتقادات الدينية. ومثل هذه القضايا يرتبط بقضية التأسيس العلمي فقط من زاوية المنهج أو النموذج الذي نعتمد عليه في معالجتها.

فالاعتماد في معالجة مثل هذه القضايا العلمية على النموذج الحتمي الميكانيكي يعد متعارضاً مع النظرة العلمية العربية، وبالتالي يعد متعارضاً مع قضية التأسيس العلمي. أما الاعتماد على التصورات العلمية الجديدة، التي هي في جوهرها احتمالية فيعد، على العكس، متسقاً مع هذه النظرة، وبالتالي متوافقاً مع قضية التأسيس العلمي.

لذلك، لا يتطلب تحقيق التأسيس العلمي في العلوم الطبيعية في الموضوعات التي ليس لها علاقة بالدين، على العموم، والدين الإسلامي على الخصوص، سوى الاعتماد على النظرة الاحتمالية المتوافقة مع النظرة العربية إلى العالم. وهو ما يعني، كما ذكرنا أعلاه، مسؤولية الفكر العلمي العربي المعاصر عن المشاركة في العلم المعاصر انطلاقاً من نظرته الخاصة إلى العالم.

ولكن قضايا العلوم الطبيعية لا تقتصر فقط على تلك المنفصلة عن قضايا الدين، وإنما هناك أيضاً قضايا تعتبر علمية ـ دينية مشتركة، وهذه ترتبط بـ **الشق الثاني** من القضية؛ وأشهر الأمثلة على تلك القضايا نظرية داروين في التطور. ومثل هذه النوعية من القضايا هي التي تحتاج منا إلى معالجة لبيان كيف تتحقق قضية التأسيس العلمي في العلوم الطبيعية في وجود هذه القضايا المشتركة وفي ظل الإطار العام الذي طرحناه في الفصل السابق للتعامل مع قضية التأسيس العلمي.

ونحن حينما نذكر أهمية أو ضرورة التأسيس العلمي للنهضة العربية، فإن ما يتبادر إلى الذهن في الغالب هو أن المقصود بقضية التأسيس هو العلوم الطبيعية. وذلك أمر طبيعي لأن التخلف الأساسي والظاهر بالنسبة إلى المجتمعات العربية، هو ذلك المتعلق بالعلوم الطبيعية، وما يرتبط به من تطور في القدرات الاقتصادية ومستويات الرفاهية في المجتمع. ولكن الحقيقة غير ذلك، فالأكثر أهمية هو التطور على مستوى العلوم الإنسانية، لأن هذا التطور هو الذي يخلق النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية القادرة على تحقيق التطور العلمي في العلوم الطبيعة والاستفادة منها على مستوى المجتمع ككل.

ولكن على العموم، هناك وجه من الصحة في هذا التصور، وهو أن العلوم الإنسانية حتى في المجتمعات المتقدمة ليست على القدر ذاته من التطور الذي تحقق للعلوم الطبيعية. وهذا معروف في الأدبيات بأنه مشكلة العلوم الإنسانية. فاحتياجنا إلى اللحاق بالتقدم الكبير للعلوم الطبيعية في الدول المتقدمة يبدو أكبر، بسبب التقدم الكبير جداً الذي حققته.

ولكن التدقيق في سبب هذا التفاوت في التقدم بين المجالين الأساسيين للعلم، يبين بوضوح أن السبب هو الاعتماد على النموذج الميكانيكي باعتباره النموذج المثالي للعلم. فالنموذج الميكانيكي ناجح على مستوى الموجودات الطبيعية غير المعقدة، ولكنه غير ناجح على مستوى الموجودات المعقدة مثل الموجودات الحية، كما إنه غير ناجح على مستوى الإنسان. لذلك تصبح قضية مشاركتنا في الفكر العلمي المعاصر على مستوى العلوم الإنسانية، لها بعد إضافي، وهو المشاركة في حل مشكلة العلوم الإنسانية.

ولسوف نعالج في السطور التالية قضية التأسيس العلمي بشقيها الأساسيين، العام والخاص، وفي مجاليها الأساسيين، وهما العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية.

ولسوف ننطلق في كل منهما من شروط التأسيس التي توصلنا إليها أعلاه، وهي منهج «الفصل ـ الوصل»، المشاركة الإيجابية في الفكر العلمي المعاصر، والمشاركة في صياغة النموذج العلمي الجديد.

أولاً: التأسيس والعلوم الطبيعية

١ ـ «الفصل ـ الوصل» في العلوم الطبيعية

هناك فئة من القضايا العلمية تقع، إذا جاز التعبير، على تخوم المعرفة العلمية. فهي قضايا علمية طبيعية لأنها تعتمد على المعرفة التجريبية، ولأنها تختص بمعرفة جزء من الواقع المادي الطبيعي. ولكنها في الوقت نفسه تقع ضمن ما أسميناه سابقاً «المناطق الغامضة» في العلم[1]. والمقصود بمصطلح «المناطق الغامضة» هو كل القضايا والموضوعات العلمية الطبيعية التي تكون بطبيعتها غير قابلة للمعرفة العلمية بشكل كامل من حيث المبدأ.

ويمكن أن يكون السبب في عدم القدرة على المعرفة ناتجاً من البعد الزماني، أي كون الواقعة (أو الموضوع) قد حدثت في الماضي بصورة لا تسمح باستعادتها تجريبياً أو علمياً بشكل يجعلها واضحة بالنسبة إلينا. ومن ذلك قضية ظهور الإنسان على سطح الأرض، وقضية نشأة المجرات والنجوم والكواكب والأرض نفسها. ويمكن أن يكون السبب ناتجاً من البعد المكاني، أي كون الواقعة (أو الموضوع) بعيدة مكانياً بشكل لا يمكننا من الحكم عليها تجريبياً؛ ومن ذلك قضية وجود بشر آخرين، أو كائنات أخرى عاقلة في أماكن أخرى من الكون.

ويمكن أن يكون السبب هو كون الواقعة أو الموضوع على حدود القدرة المعرفية للإنسان. ومن ذلك قضية كيفية نشأة الكون، وماذا يوجد خارجه، وما إذا كان سينتهي أو لا، وماذا وجد قبله، وماذا سوف يوجد بعده. كما يمكن أن يكون السبب هو قصور معرفتنا بطبيعة الوجود ذاته. ومن ذلك قضية ظهور العقل ونشأة الوعي والقصدية، وظهور الحياة، والطبيعة المزدوجة للجسيمات دون الذرية. ويمكن أيضاً أن يكون ذلك ناتجاً من محدودية قدرة العقل بالنسبة إلى التعقد الهائل لبعض ظواهر الطبيعة، كما في حالة الفوضى المنظمة (الكاوس)،

---

(١) انظر مفهوم المناطق الغامضة في العلم، في: سمير أبو زيد، **العلم وشروط النهضة: التصورات العلمية الجديدة والتأسيس العلمي للنهضة العربية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٨)، القسم الثالث، ص ٣١٠.

والأنظمة المعقدة. ومن ذلك عدم قدرتنا على التقدير المستقبلي للظواهر الجوية، أو لظاهرة الزلازل بدقة لتعقدها الشديد كأنظمة طبيعية.

كافة هذه الأمثلة هي موضوعات تنتمي إلى ما نسميه «المناطق الغامضة» في العلم. وفي مثل هذه المناطق تسود بشكل تام النسبية العلمية، فيمكن أن تظهر نظرية اليوم تقول لنا بشكل تفصيلي ماذا حدث عند بدء الكون، ثم تظهر لنا بعد وقت ما نظرية معاكسة تماماً بالنسبة إلى ما حدث عند نشأة الكون؛ وهذا الأمر حادث الآن فعلاً. فنحن لدينا النظرية المعروفة بالانفجار العظيم التي تصف الكيفية التي نشأ بها الكون، وتقدم أدلة مادية من رصد لما يسمى بصدى الانفجار العظيم، متمثلاً برصد إشعاع ضعيف جداً يفسر على أنه الخلفية الإشعاعية لهذا الانفجار. ولكن لدينا أيضاً بعض العلماء المرموقين الذين يعارضون هذه النظرية ويرون أن الكون على العكس موجود منذ الأزل، وأن المادة تخلق فيه باستمرار مما يحدث التوسع الملحوظ في الكون.

في مقابل ذلك، لدينا عدد لا يحصى من النظريات العلمية التجريبية التي لا يرقى إليها الشك ولا يمكن أن تتغير بتغير العلم. من ذلك مثلاً أن الأرض هي كروية وليست مسطحة، فهذه حقيقة علمية لا يمكن أن تتغير. والسبب في ذلك هو أن هذه القضية لا تقع ضمن المناطق الغامضة في العلم. فالأرض ليست بعيدة زمانياً أو مكانياً عنا، كما إنها موضوع لا يقع على حدود المعرفة العلمية الإنسانية في ما يخص طبيعة المكونات دون الذرية أو الأنظمة المعقدة، أو الحياة أو العقل. والأمر بالمثل في ما يخص المعارف العلمية الطبيعية العادية، مثل كون الحديد أكثر صلابة من القصدير مثلاً، أو أن الإنسان يموت إذا شرب السم. . . إلخ.

ومنهج «الفصل ـ الوصل» هنا وبحسب الخطوات المنهجية السابق طرحها، يفرق بشكل أساسي بين نوعي المعرفة العلمية هاتين. ففي حالة النوع **الأول**، الذي نسميه بـ «المناطق الغامضة في العلم»، يتم التعامل مع القضايا المنتمية إليه على أنها قضايا علمية ـ دينية مشتركة، ولا يعد الرأي العلمي الصرف رأياً نهائياً في الموضوع، وإنما يطبق عليه منهج الفصل ـ الوصل والخطوات المنهجية الصحيحة لتحليل القضايا المشتركة كل في مجالها[٢].

---

(٢) انظر التحليل التفصيلي لشروط الاتساق في القضايا المشتركة بين الجانب العلمي والجانب الديني في: المصدر نفسه، القسم الثالث، الفصل الثالث، ص ٣٤٦ ـ ٣٦٤.

أما في حالة النوع **الثاني**، الذي تكون فيه المعارف العلمية شبه يقينية، فالتعامل معها يكون من خلال المنهج العلمي مباشرة، دون الحاجة إلى تحليل القضية أو اتباع الخطوات المنهجية المرتبطة بالقضايا المشتركة.

٢ ـ المشاركة في تكوين التصورات العلمية الجديدة

على أساس هذه التفرقة المبدئية بين التصورات العلمية التي لا تقع ضمن المناطق الغامضة في العلوم الطبيعية وتلك التي تقع ضمن هذه المناطق يجب أن تقوم مشاركة العلم العربي في الفكر العلمي الإنساني. فالمشاركة هي على مستويين، **الأول** هو مستوى المشاركة في الأبحاث العلمية المختلفة؛ و**الثاني**، مستوى المشاركة في صياغة التصورات العلمية الجديدة.

وفي ما يخص القضايا التي لا تقع ضمن المناطق الغامضة في العلم، فكما ذكرنا أعلاه فإن المشاركة الحقيقية والإيجابية يجب أن تنطلق من النظرة العربية المعاصرة. لذلك فمشاركتنا في البحث العلمي الإنساني يجب أن تنطلق من التصورات العلمية التي تتسق مع نظرتنا، وهي التصورات العلمية الجديدة المعاصرة. بمعنى آخر فعملية المشاركة هي عملية مزدوجة ومتبادلة، فالمشاركة في البحث العلمي تقتضي المشاركة في صياغة التصورات العلمية الجديدة، والمشاركة في التصورات العلمية الجديدة تقتضي المشاركة في البحث العلمي ذاته.

أما في ما يخص البحث العلمي في الموضوعات العلمية الطبيعية التي تقع ضمن المناطق الغامضة في العلم فالأمر يحتاج تطبيق منهج «الفصل ـ الوصل»، الذي قدمنا خطواته أعلاه. وحتى يتبين كيف يفيد هذا المنهج في حل المشكلات وفي تحقيق الاتساق بين نظرتنا إلى العالم والعلم المعاصر، نقوم في السطور التالية بتطبيقه على أحد هذه الموضوعات.

إحدى المشكلات الكبرى التي تواجه العلوم الطبيعية، هي معرفة كيفية عمل المخ. والعلم قد تقدم اليوم بحيث أصبح ممكناً متابعة كل العمليات الطبيعية التي يقوم بها المخ وتحديد أماكن هذه العمليات بدقة وكيفية عمل الخلايا المختلفة. ولكن إلى اليوم لم يستطع العلم أن يكتشف كيف يتحقق الوعي في الخلايا المخية وكيف يشعر الإنسان وكيف تتحول الإحساسات المادية الطبيعية إلى شعور كيفي. وهذه المشكلة يطرحها بعض كبار فلاسفة العلم الغربيين المعاصرين، الذين لا يمكن الشك في انتمائهم إلى التيار الأساسي للعلم الحديث، على أنه مشكلة غامضة لا يمكن للعلم أن يصل فيها إلى نتيجة نهائية.

وهنا نحتاج إلى منهج «الفصل ـ الوصل»، فهناك جانب علمي في الموضوع هو ما يسمى بالعلوم المعرفية (Cognitive Sciences)، يشمل أبحاث المخ والأعصاب وعلوم فيزياء الكوانتم والكيمياء والبيولوجيا والنفس والذكاء الاصطناعي. وتركز هذه العلوم على المعرفة الدقيقة لكيفية عمل المخ بمستوياتها المختلفة، بدءاً من المستوى دون الذري مروراً بمستوى الخلايا المخية ثم بمستوى المناطق المختلفة للمخ ومستوى العلاقات بين الخلايا المخية والمناطق المخية المختلفة. وهذا الجانب العلمي يجب التعامل معه بالتزام تام طبقاً للمنهج العلمي الصحيح.

كما إن لهذه القضية جانباً غير علمي، هو جانب اعتقادي ديني يعتمد بشكل أساسي على النظرة إلى العالم. فطبيعة الوعي الإنساني هي أمر يختلف فيه الاعتقاد ما بين أصحاب التوجه المادي وأصحاب التوجه الروحي من جهة، وأصحاب الثنائية «المادية ـ الروحية» من جهة أخرى. وقد ظهرت فعلاً هذه التوجهات المختلفة في تفسير الوعي الإنساني في النظريات العلمية عن الوعي. وكل تلك التفسيرات المختلفة هي من وجهة نظر العلم المعاصر مقبولة، فليست هناك أفضلية في الدوريات والمعاهد العلمية للنظرية المادية مثلاً عن النظريات الأخرى. فهي غير قادرة، مثلها مثل النظريات الأخرى، على تفسير الوعي تفسيراً علمياً كاملاً.

ومنهج «الفصل ـ الوصل» يقتضي أولاً الالتزام الكامل بشروط المنهج العلمي والتعامل العلمي مع مشكلة الوعي. ولكنه في الوقت نفسه يسمح بوجود تفسيرات متعددة لهذه المشكلة في حدود الالتزام بالمنهج العلمي؛ وإضافة إلى الاعتراف بالجانبين، ينشئ هذا المنهج علاقة ملائمة بينهما. والعلاقة الطبيعية في هذه الحالة هي علاقة التعقد بلا حدود. والتعقد غير المحدود للعقل الإنساني سواء على المستوى دون الذري، أو على مستوى العدد الهائل جداً من الخلايا والعلاقات المتشابكة غير المحدودة بينها يخلق عائقاً للمعرفة العلمية بكيفية ظهور الوعي.

وفي ظل هذه العلاقة يمكن تقديم تفسيرات اعتقادية متعددة معتمدة على نظرات مختلفة إلى العالم تحترم جميعاً شروط المنهج العلمي. وليس هنا مجال تقديم نظرية جديدة لتفسير الوعي الإنساني انطلاقاً من نظرتنا العربية إلى العالم، فهذا يدخل بنا إلى تفصيلات خارجة عن موضوع العمل. ولكن ما نهدف إليه هو بيان كيف يمكن أن يكون منهج «الفصل ـ الوصل» قابلاً للتطبيق على مشكلات علمية عديدة وبشكل منتج ومشارك في البحث العلمي الإنساني المعاصر.

٣ ـ المشاركة في تأسيس النموذج الجديد

النموذج العلمي الجديد هو نموذج للوجود بكل مستوياته، وليس خاصاً بالموجودات الفيزيائية فقط كما هي الحال في النموذج الميكانيكي «الكلاسيكي». لذلك هو نموذج للوجود الطبيعي وللوجود الإنساني سواء بسواء.

وإذا اعتمدنا منهج الفصل بين الجانبين، الذي اعتمده الفكر العلمي الحديث، وأنتج النموذج الميكانيكي، فلن يكون ممكناً بالنسبة إلينا أن نقدم النموذج الجديد القادر على التعامل مع الجانبين. ولكن المنهج الصحيح الذي يجب أن نعتمد عليه هو منهج «الفصل ـ الوصل»، لذلك نحتاج إلى أن تكون هناك منطقة وسط ما بين الجانبين تعبر عن الوصل بين المجالين، مجال العلوم الطبيعية ومجال العلوم الإنسانية؛ وهذه المنطقة الوسط هي ما أطلقنا عليه المناطق الغامضة في العلم.

فتفسير طبيعة عمل الخلية الحية، مثلاً، هو موضوع ينتمي إلى مثل هذه المناطق الغامضة في العلوم الطبيعية. وإذا اعتمدنا منهج «الفصل ـ الوصل»، فسوف يمكن اعتبار هذا الموضوع منطقة وسط في ما بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. ويصبح العمل على إقامة النموذج الجديد قائماً ليس على رد الخلية الحية إلى الذرات المصمتة وإنما على إقامة مفهوم جديد للوجود يسمح بتفسير الذرة المصمتة والخلية الحلية في الوقت نفسه.

هناك بطبيعة الحال تفسيرات عديدة لمفهوم الاحتمال الذي ينتظر أن يظهر من خلاله النموذج الجديد. ولكن ما يهمنا هو أن مشاركتنا في صياغة النموذج العلمي الجديد والتي تتوافق مع نظرتنا إلى العالم يجب أن ترتكز على منهج «الفصل ـ الوصل». فطبيعة الوجود، وهي الفرضية الأساسية في أي نموذج للطبيعة، يجب ألا ترد مستويات الطبيعة جميعها إلى مستوى واحد محدد.

فهناك تفسيرات للوجود غير مادية، ترد الوجود كله، الطبيعي والإنساني، إلى الروح أو العقل أو الوعي. ومثل هذه التفسيرات لا تتفق مع منهج «الفصل ـ الوصل». فالفصل بين مستويات الوجود المختلفة مهم، ولكن في نفس الوقت يكون الوصل بينها مهماً، في النظرة العربية التي نطرحها هنا.

وإذا تحقق هذا المبدأ في النموذج الجديد فلن تكون لدينا مشكلة في تفسير القضايا الطبيعية في أي مستوى من مستويات الطبيعة. إذ سوف يكون ممكناً دائماً التعامل مع الموضوع طبقاً لمنهج «الفصل ـ الوصل»، وإنشاء العلاقة الرابطة بين

التصور العلمي والتصور الديني، والتخلص من مشكلة التناقض بين العلم والدين. وسوف تنتهي أيضاً مشكلة العلاقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية.

ثانياً: التأسيس والعلوم الإنسانية

١ ـ مشكلة العلوم الإنسانية

طرحنا في القسم الثاني، بصورة مبسطة، مشكلة العلوم الإنسانية. وبينّا في حينه أن العلوم الإنسانية تختلف عن العلوم الطبيعية في أن تطبيق المنهج العلمي يعتمد في كل خطواته على عملية «الفهم» كخطوة أساسية. ولأن الفرد القائم بالبحث العلمي والذي يقوم بعملية «الفهم» هو الإنسان، ولأن الموضوع محل البحث العلمي هو موضوع ناتج من «الفهم» الإنساني ومن الفعل الإنساني، كان من غير الممكن الفصل الكامل بين القائم بالبحث «الذات» وموضوع البحث «الموضوع».

فمشكلة العلوم الإنسانية تتركز في عدم إمكانية الفصل بين الذات والموضوع؛ إذ إن الباحث القائم بالبحث العلمي في علم الاجتماع لا يستطيع أن يفصل توجهاته الذاتية عن مشكلات المجتمع موضوع البحث، لذلك لا مفر من أن يكون بحثه متأثراً بالعوامل الذاتية. والأمر نفسه في ما يخص، مثلاً، علم التاريخ، لا يمكن للباحث أن ينفصل عن توجهاته واختياراته الذاتية. والأمر ذاته ينطبق على كل العلوم الإنسانية بدءاً من علم النفس، مروراً بالاجتماع واللغة والعلوم السياسية. . . إلخ.

هنا تصبح طبيعة العلوم الإنسانية التي لا تفصل بشكل كامل بين الذات والموضوع، والتي مثلت مشكلة بالنسبة إلى النموذج الميكانيكي، أمراً تطبيقياً طبيعياً في النموذج الجديد الذي لا يعتمد الفصل الكامل بين الذات والموضوع. فالاعتماد على منهج «الفصل ـ الوصل» يؤدي تلقائياً إلى التعامل مع العلوم الإنسانية في إطار سمتها الأساسية، وهي عدم الفصل بين الذات والموضوع.

ولكن لأن النموذج الجديد لم يتشكل بصورة كاملة بعد، ولأن القوانين الطبيعية البديلة من القوانين الميكانيكية لم تتم صياغتها بعد، لم تظهر حتى الآن المعالجة الصحيحة للعلوم الإنسانية. لذلك ما زالت مشكلة العلوم الإنسانية قائمة. فالحلول المقدمة، كما رأينا، لا تعدو أن تمثل مبادئ عامة متمثلة في طرح مبدأ الفهم في إطار من التصورات الفلسفية المرتبطة به. لذلك يمكن القول إن

الإنسانية في حاجة إلى تصورات جديدة بخصوص المنهج الصحيح لمعالجة العلوم الإنسانية. وهو ما يلقي بالمسؤولية على الثقافات المختلفة الكبرى في عالم اليوم، ومن ضمنها الثقافة العربية ـ الإسلامية، وعلى المجتمعات المختلفة، ومن ضمنها المجتمعات العربية.

٢ ـ «الفصل ـ الوصل» في العلوم الإنسانية

بهذا المعنى تكون كل موضوعات العلوم الإنسانية محلاً لتطبيق منهج «الفصل ـ الوصل» دون استثناء. وكل موضوعات العلوم الإنسانية تدخل أيضاً ضمن مجال المناطق الغامضة في العلم.

وهذا يترتب عليه نتيجة هامة، هي أن تطبيق منهج «الفصل ـ الوصل» كما طرحناه أعلاه، على الموضوعات المختلفة للعلوم الإنسانية يؤدي إلى أن تكون الاختلافات في التصورات قائمة في كل العلوم. وكما إن التصورات المختلفة في العلوم الطبيعية في حدود منهج «الفصل ـ الوصل» هي تصورات علمية، فإن كل هذه الاختلافات في العلوم الإنسانية هي اختلافات علمية أيضاً.

بهذا المعنى، يمكن أن تختلف التصورات التي يرتكز عليها علم الاجتماع من نظرة إلى أخرى، ولكنها تشترك في الصورة العامة للمنهج في علم الاجتماع. وهذا نراه اليوم في التعدد الكبير جداً في مذاهب علم الاجتماع، على الرغم من الاشتراك في العناصر الجوهرية الأساسية في المنهج العلمي. وهذا أيضاً نراه في علم النفس حيث تتعدد نظريات علم النفس ونظريات الشخصية، وتتقارب المناهج العلمية فيه. وكذلك الأمر في ما يخص علم التاريخ، حيث تختلف التصورات بخصوصه اختلافاً واسعاً، ولكن المنهج العلمي تظل له شروطه. والأمر نفسه في ما يخص باقي العلوم الإنسانية، مثل اللغة والاقتصاد والسياسة. . . إلخ.

على سبيل المثال، إذا تصورنا قضية معينة في علم الاجتماع، هي أخلاقيات المراهقين في المدرسة. هناك أساليب علمية معينة للحصول على المعلومات وتحليلها، ولدراسة العلاقة بين الأسرة والبيئة والمستوى المادي من جهة، ومن جهة أخرى السلوك الأخلاقي للمراهقين. وهذه الأساليب هي أساليب مشتركة مرتكزة على المنهج العلمي بمعناه العام؛ ولكن فهم وتفسير نتائج هذه الدراسات يعتمد بشكل أساسي على نظرتنا إلى العالم ومفهومنا لعلم الاجتماع.

فالنظرة الميكانيكية سوف تربط بشكل مباشر بين العناصر المادية، مثل المستوى المادي وأسلوب التربية في المنزل والطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها. . . إلخ. أما النظرة الدينية، فسوف تربط بشكل مباشر بين درجة التربية الأخلاقية التي يتلقاها في المنزل وكذلك مستوى الالتزام الديني للأهل والمنطقة المحيطة، وأخلاقيات المراهق. وكل منهما يستخدم المنهج العلمي للحصول على البيانات وتحليلها، ولكن نظرته للطبيعة الإنسانية في النهاية هي التي تحدد كيف «يفهم» تلك البيانات والتحليلات وكيف يستنتج النتائج.

ومنهج «الفصل ـ الوصل» يفيدنا في أنه لا يمكن تجنب اختلاف النظرات إلى العالم ولكن يجب الالتزام بشروط البحث العلمي الصحيحة. وإذا أردنا تطبيق هذا المنهج فسيكون المفهوم الرابط في مثل هذه الحالة هو مفهوم القيم المجتمعية.

فالقيم التي يكتسبها المراهق من المجتمع هي أمر واقع، فإذا كانت دينية كان المؤثر الديني هو الأقوى. وإذا كانت حداثية كان المؤثر المادي هو الأقوى. فبالاعتماد على المفهوم الرابط يمكننا تحقيق الفصل بين «الاجتماع» كعلم و«الاجتماع» كتصورات دينية للإنسان. فالاعتماد على القيم كأمرٍ واقع، حتى ولو كانت دينية، لا يقدح في قيمة المعالجة العلمية، ولا يعد إدخالاً للدين في العلم. كما إن الاعتماد على القيم في المعالجة العلمية لا يعد تدخلاً من العلم في الدين.

مرة أخرى ليست قضيتنا هنا هي تقديم نظرية عن علم الاجتماع أو حتى عن المنهج العلمي في العلوم الإنسانية، وإنما ما يهدف إليه المثال السابق هو بيان كيف أن الاعتماد على منهج «الفصل ـ الوصل» هو أمر مهم بالنسبة إلى العلوم الإنسانية، وبيان كيف يمكن تطبيق مثل هذا المنهج بنجاح على أحد موضوعات هذه العلوم.

٣ ـ المشاركة في تأسيس العلوم الإنسانية

بهذا المعنى يكون التأسيس العلمي للنهضة العربية في الوقت ذاته مشاركة في تأسيس التصور الجديد للعلوم الإنسانية ومساهمة في حل هذه الإشكالية. فالاعتماد على منهج «الفصل ـ الوصل»، إضافة إلى المساهمة الإيجابية في صياغة النموذج العلمي الجديد الذي يشمل العلوم الطبيعية والإنسانية على حد سواء، ثم العمل على صياغة قوانين الطبيعة في كل مستوياتها، كل ذلك ينتهي في النهاية إلى تقديم حل لمشكلة العلوم الإنسانية وتأسيسها من جديد.

وهنا يجب الإشارة إلى تفرقة أساسية بين الطرح الذي تقدمه جهات عديدة، ومنها المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي سبقت الإشارة إليه، الذي يسعى إلى تقديم العلوم الإنسانية في صيغة إسلامية؛ والطرح الذي نقدمه. فما نقدمه هو حل عام يقبل أن تتم صياغة العلوم الإنسانية في صور عديدة وتأسيساً على نظرات عديدة مختلفة عن العالم، ومن ضمنها النظرة الإسلامية؛ وهذا يتناقض مباشرة مع تحديد سمة معينة للعلم كما ذكرنا سابقاً.

فلا يمكن أن نصف «علم الاجتماع الإسلامي» بأنه علم من العلوم الإنسانية بالمعنى الموضوعي، لأن شرط هذه العلوم أن تكون «إنسانية» أي للإنسان بما هو إنسان. ولكن الطرح الذي نطرحه يمكنه أن يطرح صيغة إسلامية للعلوم الإنسانية بالمعنى الذاتي وليس الموضوعي. وفي هذه الحالة سوف يمكن أن تظهر دراسات «علمية» في علم الاجتماع منطلقة من النظرة الإسلامية ولكنها مطروحة في إطار البحث العلمي الإنساني المعاصر وملتزمة بشروط المنهج العلمي الصحيح كما يحدده المجتمع العلمي المعاصر.

وبالمعنى نفسه، في مثل هذا الطرح، سوف يمكننا وصف علم الاجتماع القائم على النظرة الوضعية أو الميكانيكية بأنه ليس علماً إنسانياً بالمعنى العام. وذلك لأنه يختص فقط بنظرة معينة إلى العالم هي النظرة الوضعية مثلاً، فلا يعبر عن الإنسان بما هو إنسان. ومثل هذه التحولات حادثة الآن في المجتمع العلمي المعاصر في العلوم الإنسانية. إذ تعد كل المساهمات من مختلف النظرات مساهمات علمية إذا التزمت بشروط المنهج العلمي الصحيح كما يقرره المجتمع العلمي.

خاتمـــة

عبر مسار طويل، أنشأنا في هذا العمل بنية نظرية لقضية «التأسيس العلمي» في المجتمعات العربية المعاصرة. وقد كان الهدف هو الكشف عن الشروط النظرية والعملية التي لا يمكن أن تتحول المجتمعات العربية، دون تحققها، إلى مجتمعات علمية بالمعنى المعاصر، وهذا هو الجانب النظري في التأسيس. أما الجانب العملي فهو العمل الفعلي على تحقيق هذا التحول انطلاقاً من هذه الشروط وتطبيقها في الواقع.

وقد تطلب تحقيق هذا الهدف إنشاء بنية مفاهيمية ترتكز عليها معالجة الموضوع، فالمجتمعات العربية هي في نهاية الأمر مجتمعات إنسانية لها طبيعتها الخاصة التي تحدد ما الذي يمكن، وما الذي لا يمكن، أن يتأسس فيها في أرض الواقع. والذي يحدد موقف المجتمع على العموم من مثل هذه الأسئلة، هو ما نسميه «نظرتها إلى العالم»؛ فما يتفق (أو يتسق) مع نظرتها إلى العالم يمكن من حيث المبدأ أن يتحول إلى واقع مجتمعي، وما لا يتفق معها يصبح من غير الممكن أن يتأسس فيها.

لذلك كان مفهوم «النظرة إلى العالم»، على العموم، و«النظرة العربية إلى العالم»، على الخصوص، بمثابة مفاهيم مركزية في الموضوع. ولأن موضوعنا يختص بالعلاقة بين المجتمعات العربية والعلم كان إنشاء «النظرة المعرفية العربية إلى العالم»، باعتباره تخصيصاً لمفهومنا الأساسي، ضرورياً. ولذلك كانت هذه القضية هي موضوع القسم الأول من هذا العمل.

ففي **القسم الأول** قمنا بتأسيس مفهوم النظرة المعرفية العربية وبيان عناصرها الأساسية. سواء من الناحية النظرية تأسيساً على مفهوم النظرة العربية إلى العالم، أو من الناحية العملية بمقارنتها بالتطبيق الواقعي لها وهو العلم العربي في العصر الذهبي للحضارة العربية ـ الإسلامية.

ولأن مفهوم «النظرة إلى العالم» ليس مفهوماً مستقراً سواء على مستوى المصطلح أو على مستوى المضمون، قمنا باستعراض تفصيلي لبعض الأدبيات الأساسية في الموضوع. فاستعرضنا موقف مارتن هيدغر في أحد أعماله ثم موقف كارل مانهايم وتوماس كون في بحث آخر. ثم استعرضنا بشكل تفصيلي أحد الأبحاث الهامة والحديثة التي عالجت مفهوم النظرة إلى العالم بشكل شامل، **أولاً** من ناحية التعريفات المتعددة له، ثم **ثانياً** من ناحية التصورات المطروحة بخصوص هذا المفهوم، و**أخيراً** من حيث علاقة هذا المفهوم بسلوك الإنسان.

وقد تبين في نهاية هذا الاستعراض أن مفهوم النظرة إلى العالم لم يتشكل بصورة كاملة بعد، وأن أثر هذا المفهوم في سلوك الفرد والمجتمع هو أثر واضح، وإن كانت الكيفية التي يؤثر بها في العقل الإنساني ليست واضحة بعد.

تأسيساً على استعراضنا التفصيلي هذا، قمنا بطرح تصورنا البنيوي لمفهوم النظرة إلى العالم. وبينّا في ظل هذا التصور كيف تكون العلاقة بين الفلسفة والنظرة إلى العالم. واستعرضنا مشكلة عدم الاتساق وبينّا أن الدور الأساسي للفلسفة هو معالجة مشكلة عدم الاتساق. وذلك حينما تظهر في صورة عدم اتساق ذاتي بين عناصر النظرة نفسها، أو في صورة عدم اتساق بين تلك النظرة والواقع العلمي الموضوعي. ثم بناء على هذا التصور قمنا باستخلاص النظرة العربية ـ الإسلامية إلى العالم انطلاقاً من نصوص **القرآن الكريم**. وبذلك نكون قد خطونا الخطوة الأولى لتمهيد الطريق نحو التعامل مع العلاقة بين النظرة العربية والعلم.

على أساس هذا التصور البنيوي للنظرة العربية إلى العالم، قمنا بتحليل العناصر المعرفية لتلك النظرة. ونتج من هذا التحليل أن الجانب المعرفي للنظرة العربية يمكن إجماله في ثلاثة مبادئ أساسية، هي وجود حدود للمعرفة الإنسانية، واللاحتمية في العلاقات الطبيعية، وفي الوظيفة الأخلاقية للعلم العربي. وقد مثلت هذه المبادئ الثلاثة الجانب النظري في النظرة المعرفية العربية إلى العالم.

وإثباتاً لهذه المبادئ، وتمهيداً لباقي العمل، قمنا ببيان كيف تظهر هذه المبادئ الأساسية واضحة في الممارسات الواقعية للعلم العربي. وقد قمنا بذلك ليس كمجرد مراجعة ذاتية، وإنما من خلال الرجوع إلى نصوص عديدة في الأدبيات تظهر بوضوح هذه المبادئ الأساسية.

وفي نهاية القسم، بينّا كيف أن توقف العلم العربي لا يرجع إلى مجرد أسباب

موضوعية علمية كما يرى العديد من المحللين أو إلى سيطرة الاتجاهات السلفية كما يرى كثيرون آخرون، وإنما يعود إلى مشكلة عدم الاتساق. ففي نهاية الأمر وصل العلم العربي في ظل النظرة العربية ـ الإسلامية إلى حدوده القصوى وأصبح الاستمرار إلى مرحلة الحداثة مشروطاً بتغيير النظرة العربية إلى العالم. ولأن ذلك لم يكن ممكناً كانت النتيجة هي توقف العلم العربي عن الاستمرار وإفساح الطريق للعلم الغربي الحديث.

ولأن تفسيرنا لفشل تأسيس العلم في مجتمعاتنا العربية في القرن الماضي كان مرتكزاً على التعارض بين نظرة المجتمعات العربية والعلم الحديث. ولأن الحل الذي نطرحه يعتمد على إثبات أن نظرة هذه المجتمعات لا تتعارض مع العلم المعاصر. لذلك يصبح ضرورياً أولاً إثبات أن العلم ليس مفهوماً مستقلاً عن نظرة المجتمع إلى العالم. وأن العلم يختلف من حضارة إلى أخرى، وهذا يشمل الاختلاف بين العلم القائم على فكر الحداثة، والعلم المعاصر الذي يقوم على أسس جديدة تجاوزت فكر الحداثة.

وإثبات ذلك كان يتطلب إنشاء مفهوم آخر هو مفهوم «تاريخية العلم»، ومثل ذلك موضوع القسم الثاني من هذا العمل.

لذلك قمنا في **القسم الثاني** بمعالجة العلاقة بين النظرة إلى العالم والمنهج العلمي من المنظور التاريخي. والهدف من ذلك هو تقديم إثبات تاريخي أن المنهج العلمي، ومن ثم العلم كمفهوم عام، هو مفهوم تطوري تاريخي يتغير تبعاً للنظرة إلى العالم التي تنشئه.

ففي الفصل **الرابع** اعتمدنا على مفهوم الاستقراء باعتباره المفهوم المركزي في العلم لإثبات تاريخية العلم وتبعيته للنظرة إلى العالم. فاستعرضنا مفهوم الاستقراء في كل من الحضارة اليونانية القديمة والحضارة الإسلامية القديمة والحضارة الغربية الحديثة. وبينّا أن هذا المفهوم يختلف بشكل أساسي في كل منها، وأن هذه المفاهيم مجتمعة تختلف عن مفهوم الاستقراء في الفكر العلمي المعاصر.

وأفردنا الفصل **الخامس** من أجل بيان كيف أثرت هذه القضية، أي تاريخية العلم، في محاولات الفكر العربي الإسلامي لتحقيق الاتساق في نظرته إلى العالم. حللنا في هذا الفصل ثلاث محاولات في هذا الفكر حاولت أن تحقق الاتساق بين هذه النظرة والفكر العلمي الحتمي الذي كان قيد التشكل في المراحل الأخيرة من الحضارة العربية الإسلامية.

فحللنا موقف ابن رشد شبه العلمي من قضية العلاقة بين الحكمة والشريعة أو بين البرهان والقياس الديني. ثم حللنا موقف ابن خلدون في محاولة تكوين تصور إنساني عام يستطيع أن يعتمد التصور العلمي الحتمي مع التصور الديني فوق الطبيعي في نفس الوقت. وأخيراً قدمنا صورة عامة موجزة لفكر الشيخ عبد القاهر الذي قدم محاولة لتحقيق الاتساق بين التصورات الدينية متمثلة في الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم** والتصورات العلمية متمثلة في نظرية النظم باعتبارها نظرية علمية حتمية.

وفي الفصل **السادس**، والأخير في هذا القسم، انطلاقاً من إثبات تاريخية العلم وأن العلم هو جزء من نظرتنا إلى العالم، قمنا بإثبات التعارض بين النظرة العربية إلى العالم والعلم الحتمي الميكانيكي الحديث. وقد أجملنا هذا التعارض في نقاط ثلاث أساسية، هي الحتمية، ومفهوم القوانين العامة، ومشكلة الحرية. ثم استعرضنا كيف يؤثر هذا التعارض، سيكولوجياً، في سلوك الفرد العربي. **وأخيراً**، استعرضنا مظاهر الرفض العربي للعلم الحتمي الحديث، وأجملناها في مظاهر أربعة هي التخلف العلمي والتكنولوجي الظاهر، والانفصال بين العقلية العلمية والواقع، وفشل النظم المجتمعية العربية، ثم انتشار الحركات الإسلامية السياسية وغير السياسية.

وبنهاية هذا القسم نكون قد خطونا خطوة ثانية في تمهيد الطريق نحو المعالجة المباشرة للعلاقة بين الفكر العربي وكل من العلم الحديث والمعاصر وطرح تصوراتنا نحو كيفية تحقيق الاتساق بين النظرة العربية والعلم المعاصر. فالكشف عن النظرة المعرفية العربية وتأسيس مفهوم تاريخية العلم يسمحان معاً بالتقدم نحو معالجة قضية الاتساق بين النظرة العربية والعلم المعاصر.

ولكن كان من اللازم استكمال التمهيد النظري من حيث وضع الموقف الراهن للفكر العربي من هذه القضية. واستعراض الوضع الراهن هو أمر أساسي في أي عمل علمي لأنه يربط التصورات الجديدة المطروحة بالتصورات القائمة في الأدبيات. فالنموذج الذي سنرتكز عليه لتحقيق قضية الاتساق موجود في الأدبيات وهو منهج الشيخ عبد القاهر الجرجاني. والمحاولات الحديثة والمعاصرة للتأسيس العلمي في فكر النهضة العربي موجودة ويجب استعراضها لبيان الفرق بين تصوراتنا وهذه المحاولات. وأخيراً مفهوم العلم المعاصر الذي نطمح في أن يتم تأسيسه في المجتمعات العربية موجود وكان لا بد من استعراضه بشكل موجز. ومثلت قضية استعراض الموقف الراهن من القضية موضوع **القسم الثالث**.

لذلك قمنا في الفصل **السابع** بالاستعراض التفصيلي لمنهج الشيخ عبد القاهر الجرجاني في معالجته لقضية الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم** وإنتاجه لنظرية النظم. وقد بينا في هذا الاستعراض أن الشيخ عبد القاهر قد استخدم في معالجة قضيته منهج أسميناه منهج «الفصل ـ الوصل».

وقد تمكّن عبد القاهر باستخدام هذا المنهج من أن يعالج قضية دينية ـ عقلية مشتركة هي قضية الإعجاز اللغوي في **القرآن الكريم**، وفي نفس الوقت من إنتاج نظرية في اللغة هي نظرية النظم تمتلك كافة المقومات الخاصة بأي نظرية في العلوم الإنسانية بالمعنى الحديث. ومن خلال استعراضنا لأحد أهم الأعمال التي تبين السمات الأساسية للعلوم الإنسانية بينّا كيف يمكن أن تكون نظرية النظم علماً إنسانياً جديداً. كما بينّا كيف يكون منهجه قادراً على إنتاج نظرية علمية تلتزم بشروط العلمية والعلاقات السببية شبه الحتمية في اتساق كامل مع الفكر الديني الإسلامي. وبذلك ثبت أن هذا هو المنهج الأمثل الذي نتخذه نموذجاً لتحقيق الاتساق بين النظرة العربية «الإسلامية» والعلم المعاصر.

وفي الفصل **الثامن** قدمنا استعراضاً موجزاً لمحاولات التأسيس العلمي التي قدمها فكر النهضة العربية الحديثة منذ الثلث الأول من القرن التاسع عشر وحتى الآن. وأثبتنا أن تلك المحاولات لم تنجح. إما لاعتمادها على النظرة الغربية الحديثة، وهو ما يؤدي إلى عدم الاتساق في اللاوعي العربي، أو لاعتمادها على محاولة أسلمة العلوم وهو ما يؤدي إلى عدم الاتساق مع الواقع العلمي الإنساني المعاصر. وكان هذا الاستعراض ضرورياً حتى يمكن الوقوف على الموقف الحالي لقضية التأسيس العلمي من الناحية النظرية في فكر النهضة العربية.

وفي الفصل **التاسع** والأخير من هذا القسم قدمنا صياغة موجزة وتحديداً موجزاً لمفهوم العلم المعاصر بناء على ما سبق تقديمه تفصيلياً في عمل سابق. وقد كان ذلك ضرورياً أيضاً لأن معالجة قضية الاتساق تقتضي وضوح المفهومين الذين ستتأسس عليهما القضية، وهما النظرة العربية إلى العالم والعلم المعاصر. ولأن مفهوم العلم المعاصر قد سبق تقديمه تفصيلياً فقد أصبح ملائماً تقديم الصورة المتكاملة الموجزة له.

وقد قمنا بذلك بناء على أن التمييز الأساسي بين العلم الحديث والمعاصر هو الانتقال من مفهوم الحتمية إلى مفهوم اللاحتمية. وبينّا كيف ينتج مفهوم اللاحتمية كافة العناصر الأساسية للعلم المعاصر. ثم بناء على ذلك قدمنا العناصر الأساسية

التي تشكل التصورات العلمية الجديدة المعاصرة، والتي يمكن بناء عليها أن يقوم النموذج العلمي للعلم المعاصر الذي سيحل محل النموذج الحتمي الميكانيكي، أي نموذج العلم الحديث.

وبذلك تكون كافة الأدوات اللازمة لإنجاز قضية الاتساق بين النظرة العربية والعلم المعاصر قد اكتملت، ونكون في موقع يؤهلنا لتقديم تصوراتنا للاتساق بين الجانبين. ومثل ذلك موضوع **القسم الرابع**. فقد عالجنا في هذا القسم قضية تحقيق الاتساق بين العلم المعاصر والنظرة العربية المعاصرة على المستويين العملي والنظري. وقمنا قبل الشروع في ذلك باستعراض التجربة الغربية في تأسيس العلم الحديث بهدف استخلاص شروط تحقيق الاتساق.

ففي الفصل **العاشر** استعرضنا الكيفية التي تم بها تأسيس العلم الحديث، الجديد آنذاك، في نظرة المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى. وعلى العكس مما يعتقد الكثيرون لم يتأسس العلم في هذه المجتمعات انطلاقاً من تعارضه معها وتأسيساً على ضرورة تغير هذه المجتمعات حتى تتقبل العلم الحديث. وإنما ما حدث هو أن تأسيس العلم الحديث تم بشكل تدريجي، ومن خلال نظرة القرون الوسطى المسيحية ذاتها. كما أن الأسماء الكبيرة في العلم الحديث التي أسسته كانت إما منتمية إلى الكنيسة أو من الملتزمين بالتقوى الدينية.

وفي نهاية هذا الفصل استخلصنا الشروط اللازم تحقيقها لتأسيس العلم في المجتمع، أي مجتمع على العموم، سواء المجتمعات الغربية أو العربية أو أي مجتمعات أخرى. وقد أجملناها في ثلاثة شروط. **الأول** هو طرح تصور نظري منهجي للعلاقة بين العلم الجديد ونظرة المجتمع المعاصرة. **والثاني**، هو المشاركة الإيجابية في المشكلات العلمية المعاصرة. **والثالث** هو المشاركة في صياغة النموذج الجديد.

في الفصل **الحادي عشر** قمنا بتطبيق الشرط الأول لتحقيق الاتساق، كما استخلصناه من التجربة الغربية، وانطلاقاً مما سبق من تحليلات بخصوص طبيعة النظرة العربية إلى العالم وطبيعة العلم المعاصر. فقمنا بتطبيق الشرط الأول من شروط الاتساق، وهو طرح المبادئ العامة النظرية للاتساق بين العلم ونظرة المجتمع. وأجملنا المبادئ العامة للاتساق في مفاهيم ثلاثة هي مفاهيم اللاحتمية، وحدود العقل، والنظرة الكلية. وقمنا ببيان كيف يكون كل مفهوم منها مختلفاً في ما بين العلم المعاصر والنظرة العربية، ولكنه في الوقت نفسه يقبل الاتساق بينهما.

وقمنا بتقديم اقتراحاتنا بخصوص المشاركة في الفكر العلمي المعاصر تطبيقاً لشروط الاتساق السابق استخلاصها. فبينّا أولاً كيف تكون صورة المنهج المطلوب للعلاقة بين الفكر العلمي المعاصر والنظرة العربية المعاصرة. واعتمدنا في ذلك على منهج الفصل ـ الوصل الذي قدمه الشيخ عبد القاهر الجرجاني. ثم قدمنا وجهة نظرنا في كيفية المشاركة الإيجابية في الفكر العلمي المعاصر والمشاركة في صياغة النموذج الجديد والقوانين الجديدة.

وفي الفصل **الثاني عشر** والأخير، من المؤلف كله قدمنا تصورنا عن كيفية تطبيق التصورات التي قدمناها في الفصل الحادي عشر بخصوص منهج الفصل ـ الوصل والمشاركة في الفكر العلمي المعاصر والمشاركة في تأسيس النموذج الجديد، على كل من العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. وبينّا أن تطبيق كل من هذه الخطوات يختلف في حالة العلوم الطبيعية عنه في العلوم الإنسانية. وقدمنا وجهة نظرنا في التطبيق في كل منهما مع بيان الفرق الأساسي المتعلق بمشكلة العلوم الإنسانية، الذي يفرض اختلافاً أساسياً في التعامل مع كل منهما.

المراجـــع

١ ـ العربية

كتب

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. دراسة وتحقيق وتعليق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: دار النهضة، ٢٠٠٦. ٣ ج.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**. تقديم وضبط وتعليق سميح دغيم. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **الإشارات والتنبيهات**. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣.

أبو زيد، سمير. **العلم وشروط النهضة: التصورات العلمية الجديدة والتأسيس العلمي للنهضة العربية**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٨.

أركون، محمد. **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦. (بحوث اجتماعية؛ ٤)

إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات. هيرندن، فيرجينيا: الدار العالمية للكتاب الإسلامي؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٦. (سلسلة إسلامية المعرفة؛ ١)

أومنيس، رولان. **فلسفة الكوانتم: إعادة إنتاج الأنساق المعرفية الحديثة**. ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى الخولي. الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨. (عالم المعرفة؛ ٣٥٠)

إيزوتسو، توشيهيكو. **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم.** ترجمة وتقديم تحقيق هلال محمد الجهاد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧. (علوم إنسانية واجتماعية)

الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. (نقد العقل العربي؛ ٢)

ـــــ. **تكوين العقل العربي.** ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (نقد العقل العربي؛ ١)

ـــــ. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية.** ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

ـــــ. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.

ـــــ. ـــــ. ط ٦. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. **أسرار البلاغة.** تعليق محمود محمد شاكر. القاهرة: دار المدني، ١٩٩١.

ـــــ. **دلائل الإعجاز.** تعليق محمود محمد شاكر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠.

ـــــ. **الرسالة الشافية في الإعجاز.** القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨.

الجندي، عبد الحليم. **الإمام الشافعي: ناصر السنة.. وواضع الأصول.** ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢.

جولدشتاين، توماس. **المقدمات التاريخية للعلم الحديث من الإغريق القدماء إلى عصر النهضة.** ترجمة أحمد حسان عبد الواحد؛ تصدير إيزاك أسيموف. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٣. (عالم المعرفة؛ ٢٩٦)

حمودة، سعد سليمان. **البلاغة العربية.** الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٢.

حمودة، عبد العزيز. **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك.** الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨. (عالم المعرفة؛ ٢٣٢)

ـــــ. **المرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية.** الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١. (عالم المعرفة؛ ٢٧٢)

حنفي، حسن. **من العقيدة إلى الثورة.** القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.

الخولي، يمنى طريف. **العلم والاغتراب والحرية: مقال في فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧.

راسل، برتراند. **حكمة الغرب**. ترجمة فؤاد زكريا. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣. ٢ ج. (عالم المعرفة؛ ٧٢)

ج ٢: **الفلسفة الحديثة والمعاصرة**.

ريكمان، هـ. ب. **منهج جديد للدراسات الإنسانية: محاولة فلسفية**. ترجمة وتحقيق علي عبد المعطي محمد. بيروت: مكتبة مكاوي، ١٩٧٩.

زكريا، فؤاد. **التفكير العلمي**. ط ٣. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٨. (عالم المعرفة؛ ٣)

سبيس، ولتر. **الدين والعقل الحديث**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٨.

العالم، محمود أمين. **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**. ط ٢. بيروت: دار المستقبل العربي، ١٩٩٨.

ـــــ. **فلسفة المصادفة**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.

العبجي، محمد أسعد. **سلم الوصول إلى علم الأصول**. تقديم محمد علي إدلبي. حلب: دار الفلاح، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.

العروي، عبد الله. **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

غالي، وائل. **تاريخ العلوم العربية وتحديث تاريخ العلوم: بحث في إسهام رشدي راشد**. القاهرة: مكتبة الأسرة؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥. (سلسلة العلوم والتكنولوجيا)

الفارابي، أبو نصر محمد بن أوزلغ. **الجمع بين رأيي الحكيمين**. تقديم وتحقيق ألبير نصري نادر. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.

كولينز، جيمس. **الله في الفلسفة الحديثة**. ترجمة فؤاد كامل. ط ٢. القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨.

محمد، ماهر عبد القادر. **الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية: دراسة إبيستيمولوجية منهجية التصورات والمفاهيم**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٨.

محمود، زكي نجيب. **جابر بن حيان**. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦١.

ـــــ . **رؤية إسلامية**. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧.

ـــــ . **موقف من الميتافيزيقا**. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣.

المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢. ٢ ج.

ـــــ . **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢.

موسوعة تاريخ العلوم العربية. إشراف رشدي؛ بمعاونة ريجيس مورلون. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥. ٣ ج (سلسلة تاريخ العلوم العربية؛ ٤)

النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٥.

هاف، توبي. **فجر العلم الحديث: الإسلام، الصين، الغرب**. ترجمة أحمد محمود صبحي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧. (عالم المعرفة؛ ٢١٩ ـ ٢٢٠)

دوريات

أبو زيد، سمير. «منهج التجديد الديني عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني.» **مجلة كلية دار العلوم**: العدد ٣٦، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٥.

ـــــ . «المنهج العلمي عند عبد القاهر الجرجاني: قراءة في نظرية النظم.» **الثقافة الجديدة** (القاهرة): العدد ١٥٥، نيسان/ أبريل ٢٠٠٤.

ـــــ . «نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني: أول محاولة في العلوم الإنسانية؟.» **المواقف** (المركز الجامعي في الجزائر): العدد ١، كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٧.

الأنصاري، محمد جابر. «الفكر العربي المعاصر، تقييم واستشراف ـ ندوة بحثية.» **عالم الفكر**: السنة ٢٦، العددان ٣ ـ ٤، ١٩٩٨.

بلوز، نايف. «ابن رشد بين الأيديولوجية والعقلانية.» **التراث العربي**: السنة ٢٧، العدد ٧٤، ١٩٩٩.

الجرجاني، عبد القاهر. «قراءة في نظرية النظم.» **مجلة الثقافة الجديدة**: نيسان/ أبريل ٢٠٠٣.

الحياة: ٢٥/٦/١٩٩٧.

راشد، رشدي. «العلوم العربية بين نظرية المعرفة والتاريخ.» **الفلسفة والعصر**: العدد ٢، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٢.

ـــــ . «الوطن العربي وتوطين العلم.» **المستقبل العربي**: السنة ٣١، العدد ٣٥٤، آب/ أغسطس ٢٠٠٨.

العالم، محمود أمين. «الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر.» **قضايا فكرية**: العددان ١٥ ـ ١٦، حزيران/ يونيو ـ تموز/ يوليو ١٩٩٥.

نـدوات ومؤتمـرات

الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام: أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

المؤتمر الدولي التاسع للفلسفة الإسلامية. جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، نيسان/ أبريل ٢٠٠٤.

المؤتمر الدولي الحادي عشر للفلسفة الإسلامية. كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، نيسان/ أبريل ٢٠٠٦.

الندوة السنوية الرابعة عشر للجمعية الفلسفية المصرية عام ٢٠٠٢.

٢ ـ الأجنبية

Books

Achinstein, Peter (ed.). *Scientific Evidence-Philosophical Theories and Applications.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2005.

Audi, Robert (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2nd ed. New York: Cambridge University Press, 1999.

Brown, Stuart (ed.). *British Philosophy and the Age of Enlightenment*. London: Routledge, 2004. (Routledge History of Philosophy; 5)

Clegg, Brian. *The First Scientist: A Life of Roger Bacon*. New York: Carroll and Graf, 2004.

Cooper, David. *World Philosophies: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell, 1996.

Dilworth, Craig. *The Metaphysics of Science: An Account of Modern Science in Terms of Principles, Laws and Theories*. Dordrecht, NL: Kluwer Academic Publishers, 1996. (Boston Studies in the Philosophy of Science; 173)

From Karl Mannheim. Edited with an introd. by Kurt H. Wolff. New York: Oxford University Press, 1971.

Gaukroger, Stephen. *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity, 1210-1685*. New York: Oxford University Press, 2006.

Goswami, Amit. *Physics of the Soul: The Quantum Book of Living, Dying, Reincarnation and Immortality*. Charlottesville, VA: Hampton Road, 2001.

Gould, Carol C. and Robert S. Cohen (eds.). *Artifacts, Representations, and Social Practice: Essays for Marx Wartofsky*. Dordrecht; Boston, MA: Kluwer Academic Publishers, 1994. (Boston Studies in the Philosophy of Science; v. 154)

Heidegger, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. Translation, introduction and lexicon Albert Hofstadter. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1988.

Laplace, Pierre Simon. *Essai Philosophique sur les probabilités*. Paris: V. Courcier, 1820. (Cambridge Library Collection-Mathematics)

______ . *A Philosophical Essay on Probabilities*. Translated by F.W. Truscott and F.L. Emory. New York: Dover, 1951.

Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia; an Introduction to the Sociology of Knowledge*. With a preface by Louis Wirth. London: K. Paul, Trench, Trubner and Co., Ltd.; New York, Harcourt, Brace and Company, 1946. (International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method)

Marenbon, John (ed.). *Medieval Philosophy*. London: Routledge, 2004. (Routledge History of Philosophy; 3)

Newton-Smith, William H. (ed.). *A Companion to the Philosophy of Science*. Malden Mass: B. Blackwell, 2000. (Blackwell Companions to Philosophy; 18)

Parkinson, G.H.R. (ed.). *The Renaissance and 17th Century Rationalism*. London: Routledge 2003. (Routledge History of Philosophy; 4)

Peat, David. *From Certainty to Uncertainty: The Story of Science and Ideas in the Twentieth Century*. Washington, DC: Joseph Henry Press, 2002.

Psillos, Stathis. *Philosophy of Science A-Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. New York: Simon and Schuster, 1945.

Rutherford, Donald (ed.). *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006.

Weingartner, P. and G. Schurz (eds.). *Reports of the Thirteenth International Wittgenstein-Symposium*. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1988.

Periodicals

Corson, David. «Worldview, Cultural Values and Discourse Norms: The Cycle of Cultural Reproduction.» *International Journal of Intercultural Relations*: no. 19, 1995.

Echeverria, Edward E. «The Use and Abuse of the Concept «Weltanschauung».» *Heythrop Journal*: no. 26, 1985.

Harms, John B. «Mannheim's Sociology of Knowledge and the Interpretation of Weltanschauungen.» *Social Science Journal*: no. 21, April 1984.

Holmes, Arthur. «Phenomenology and the Relativity of World-Views.» *Personalist*: no. 48, Summer 1967.

Kiernan, J. «Worldview in Perspective: Towards the Reclamation of a Disused Concept.» *African Studies*: no. 40, 1981.

Koltko-Rivera, Mark E. «The Psychology of Worldviews.» *Review of General Psychology*: vol. 8, no. 1, 2004.

Norton, John D. «A Material Theory of Induction.» *Philosophy of Science*: no. 70, October 2003.

Phillips, Derek L. «Epistemology and the Sociology of Knowledge: The Contributions of Mannheim, Mills, and Merton.» *Theory and Society*: vol. 1, no. 1, Spring 1974.

Rashed, Roshdi. «Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic: Examples from Mathematics and Optics.» *History of Science*: no. 27, 1989.

Riordan, P. «The Invention of Classical Scientific Modernity.» *Quipu*: vol. 2, May-August 1999.

_____ .«Religion as Weltanschauung: A Solution to a Problem in the Philosophy of Religion.» *Aquinas*: no. 34, September-December 1991.

Rudnysky, P. L. «A Psychoanalytic Weltanschauung.» *Psychoanalytic Review*: no. 79, Summer 1992.

Sessions, George. «Deep Ecology as Worldview.» *Bucknell Review*: no. 37, 1993.

Wetzel, Janice Wood. «A Feminist World View Conceptual Framework.» *Social Casework*: no. 67, March 1986.

Young, Robert M. «Science, Ideology and Donna Haraway.» *Science as Culture*: vol. 15, no. 3, 1992.

Young, Thomas J. «The Hermeneutical Significance of Dilthey's Theory of World Views.» *International Philosophical Quarterly*: no. 23, June 1983.

فهـــــرس

ـ أ ـ

- ص -

- ط -

- ظ -

- ع -

- غ -

ـ ن ـ

ـ هـ ـ

- و -

- ي -

هذا الكتاب

يتساءل الكاتب: هل هناك ما يمكن أن نسمّيه بـ «النظرة العربية إلى العالَم»؟ ثم يصوغ الإشكالية، موضوع الكتاب، بأسلوب آخر: إن العائق الحقيقي، لتقبّل المجتمعات العربية الحديثة والمعاصرة للعلم هو «نظرة هذه المجتمعات إلى العالَم»، ويرى أن وجود هذا العائق يستلزم «إعادة تأسيس» العلم في تلك النظرة. بهذا المعنى يعالج شِقَّي القضية: العلم، ونظرة المجتمع إلى العالَم. لذلك يعمد إلى صياغة ماهيّة العلم الذي نأمل في تأسيسه في المجتمع من جانب، وصياغة ماهيّة النظرة إلى العالَم التي يمتلكها المجتمع، وإنشاء علاقة هذه النظرة بالعالَم، من جانب آخر.

ويطرح المؤلّف، لهذا، مفهوم «الاتساق» باعتباره المفهوم الجوهري في «النظرة إلى العالَم»؛ فإذا كان لكلّ إنسان، أو لكلّ ثقافة، نظرة إلى العالم، فإن السمة الأساسية التي تميّز هذه النظرة هي أنها تكون متسقة مع ذاتها ومع العالم الواقعي. وما نجاح الحضارة العربية - الإسلامية القديمة، في الانتشار، في العالم القديم، إلا بسبب «الاتساق» مع الذات ومع العالَم.

ويقترح المؤلّف أن نعتمد نموذجاً من التراث لتحقيق القضية المطروحة (= العلاقة بين النظرة العربية والعلم)، بحيث يتّسم هذا النموذج بثلاث سمات: أن يكون نموذجاً علمياً، وأن يعتمد المفهوم الاحتمالي للاستقراء، وأن يعتمد عدم الفصل الكامل بين الذات والموضوع.

والتطبيق الذي يطرحه باعتباره نموذجاً، هو منهج «الفصل ـ الوصل» عند عبد القاهر الجرجاني، القائم على ثلاث خطوات أساسية: (١) إنشاء القضية الدينية والقضية العلمية، كلّ في مجالها، بشكل كامل؛ (٢) الفصل بين القضيتين، كلّ في مجالها؛ (٣) إنشاء علاقة رابطة بين القضيتين، وهي علاقة التدرج في القدرة اللغوية، بلا حدود.

فالاعتماد على منهج «الفصل ـ الوصل»، إضافة إلى المساهمة الإيجابية في صياغة النموذج العلمي الجديد، ثم العمل على صياغة قوانين الطبيعة في كل مستوياتها؛ كلّ ذلك يفضي في النهاية إلى تقديم حل لمشكلة العلوم الإنسانية، وتأسيسها من جديد.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٤ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-278-5
9 789953 822785